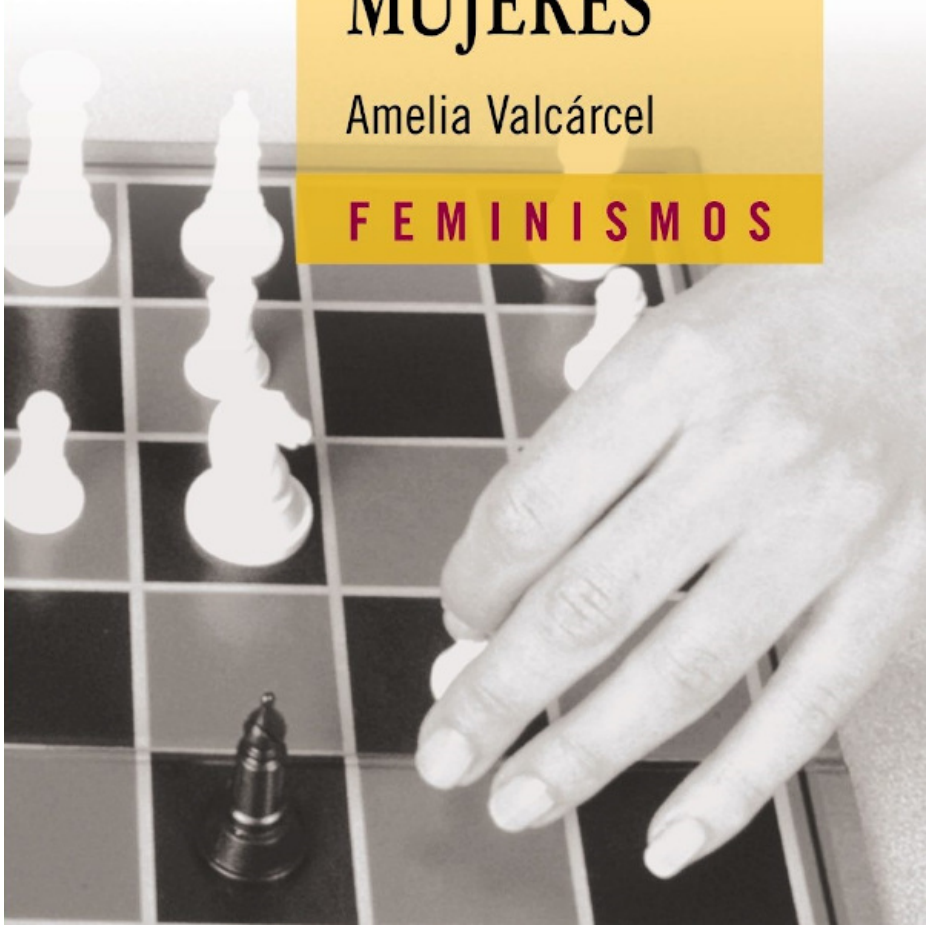
LA POLÍTICA DE LAS MUJERES

Amelia Valcárcel

FEMINISMOS



Amelia Valcárcel considera que tiene una deuda con el feminismo porque le ha ayudado a entender muchas cosas. Asistir en la vida a un proceso de cambio tan enorme y liberador es en sí un azar de fortuna. Poder, en la medida de las propias fuerzas, contribuir a tal emancipación, a desterrar la no querida ni culpable perpetua minoría de edad de las mujeres, es constante fuente de alegría que los obstáculos no consiguen enturbiar. En su opinión, esa es la experiencia de las mujeres de su generación; comprobar cómo los cambios en las formas de vida han sido inauditos y sentirse coprotagonistas de ellos. El presente volumen recoge varios trabajos de Amelia Valcárcel, surgidos de su organización o participación en seminarios, jornadas o colaboraciones en diversas revistas, que, con el paso del tiempo y tras contrastarlos con otros colegas o colectivos, alcanzan ahora su forma definitiva. Es, en gran parte, un producto itinerante y militante.

Amelia Valcárcel

La política de las mujeres

ePub r1.0

Titivillus 28.04.2020

Amelia Valcárcel, 1997

Ilustración de cubierta: © The Hulton-Deutsch Collection

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1

A Carlos Castilla del Pino

Amelia Valcárcel considera que tiene una deuda con el feminismo porque le ha ayudado a entender muchas cosas. Asistir en la vida a un proceso de cambio tan enorme y liberador es en sí un azar de fortuna. Poder, en la medida de las propias fuerzas, contribuir a tal emancipación, a desterrar la no querida ni culpable perpetua minoría de edad de las mujeres, es constante fuente de alegría que los obstáculos no consiguen enturbiar. En su opinión, esa es la experiencia de las mujeres de su generación: comprobar cómo los cambios en las formas de vida han sido inauditos y sentirse coprotagonistas de ellos.

El presente volumen recoge varios trabajos de Amelia Valcárcel, surgidos de su organización o participación en seminarios, jornadas o colaboraciones en diversas revistas, que, con el paso del tiempo y tras contrastarlos con otros colegas o colectivos, alcanzan ahora su forma definitiva. Es, en gran parte, un producto itinerante y militante.

El libro como conjunto, hecho y varias veces repensado y vuelto a hacer, es la continuación de la reflexión fijada en un libro que la autora publicó en 1991, *Sexo y Filosofía: sobre mujer y poder*, que, a su vez, tenía el trasfondo de años de esfuerzo y debates en el seno del feminismo español.

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

Introducción

En 1991 publiqué *Sexo y Filosofía: sobre mujer y poder*. Han pasado cinco años y un par de ediciones de él. Me parece que se hace necesario completarlo. A lo largo de este tiempo he ido ampliando y afinando algunas de sus líneas. Resultado de ello son varios trabajos que reúno y presento en este volumen. Como lo fue su antecesor, este libro es también en gran parte un producto itinerante y militante. Casi todos los capítulos que lo integran he tenido la oportunidad de contrastarlos con diversos colectivos y colegas. Ahora alcanzan su forma definitiva.

Sus dos primeros capítulos tuvieron versiones iniciales en el Seminario *Mujer y Ciudadanía*, que dirigí y que, auspiciado por el Ayuntamiento de Gijón, se realizó en la Casa de Encuentros de las Mujeres de esta ciudad. Recojo exclusivamente mi aportación sobre misoginia romántica, dado que el seminario fue mucho más extenso y acogió las intervenciones y ponencias de lo más sólido del feminismo académico español. Debo un reconocimiento especial para el caso de Kierkegaard a la obra de Celia Amorós *Kierkegaard o la subjetividad del Caballero*, Anthropos, 1987, si bien a Celia le debo tantas cosas que su mención siempre se me queda pequeña. También es particularmente deudor el capítulo segundo de la intervención en el seminario y la previa Tesis Doctoral de Alicia Miyares, que con el título «Nietzsche, moral e historia» dirigí varios años hasta su presentación en 1991. Anfitrión y partícipe en este seminario fue el grupo «Les Comadres» a cuya atención y aliento estoy, por tantas cosas y ocasiones, reconocida. Más tarde, una versión corregida y aumentada de mi intervención en ese seminario fue publicada por el MEC, en un excelente volumen para trabajo de filosofía en Ceps coordinado por Alicia Puleo.

Su capítulo tercero proviene en origen del texto «Igualdade e Xénero», recogido en *Filosofía e Xénero*, volumen compilado e introducido por África López y Carme Adam, Aula Castelao de Filosofía, Xerais, 1996, que recogía una intervención oral en la XII Semana Galega de Filosofía. Lógicamente aquella reflexión ha debido adaptarse a la sintaxis conceptual del presente volumen.

La temática que compone el cuarto capítulo pude discutirla en un foro absolutamente inhabitual y magnífico: en el marco de la EXPO 92, Matilde Fernández, entonces Ministra de Asuntos Sociales, propició una reunión internacional entre mujeres de los campos intelectual y político sin parangón anterior. Purificación Gutiérrez, entonces Directora del Instituto de la Mujer y desde entonces excelente amiga, puso todo su empeño y trabajo en hacer posible el encuentro entre mujeres con las más altas representaciones dentro del ámbito mundial para poner en común las ideas sobre su papel y su poder. En Sevilla se concentraron presidentas y expresidentas, ministras, presidentas de parlamentos, parlamentarias y altas gestoras de Europa, América, Asia, África, durante una semana única. Algunos de sus ecos comenzaron a sentirse poco más tarde, en asuntos como la Declaración de Atenas. Después también Purificación organizó un curso en la sede de Santander de la UIMP en el Palacio de la Magdalena. De nuevo se trató de una ocasión sin precedentes. Recuerdo que su entonces rector, Ernest Lluc, tuvo que habilitar la gran escalera central para que las participantes cupieran. La cantidad y calidad de asistencia desbordó cualquier previsión. Allí tuve la oportunidad de reordenar lo expuesto en Sevilla y comprobar cómo cristalizaba. Mis ideas de entonces se plasmaron después en un cuaderno que editó la Federación de Mujeres Progresistas presidida por otra espléndida exdirectora del Instituto de la Mujer, Carmen Martínez Ten.

Los capítulos quinto, sexto, séptimo y octavo fueron elaborados al hilo de mi propia, e interesante aunque corta, experiencia política de gestión. En junio de 1993 acepté, por elemental sentido del deber, el cargo de Consejera de Educación y Cultura en el Gobierno de Asturias en el que permanecí hasta julio de 1995. Durante ese tiempo, y en el marco de la Dirección de la Mujer que creé dentro de mi área de gestión, se propiciaron encuentros y debates sobre poder y política, entre mujeres de los más diversos colectivos. De todos ellos son resultado esas reflexiones que en parte vieron la luz en la revista *Deva*, revista cultural feminista avalada por mí y dirigida en los hechos por Alicia Miyares. Alcanzó cuatro números que fueron muy bien recibidos en los ambientes académicos interesados, españoles, europeos y americanos, pero que ya no tiene continuidad en las actuales circunstancias políticas. Fue *Deva* una publicación que mantuve contra más de un viento y marea mientras no se produjo el cambio de gobierno. Y tanto las dificultades de mantenerla frente al cavernismo local como las circunstancias de su extinción me enseñaron o certificaron algunas cosas acerca del verdadero grado de aceptación del feminismo en la cultura patria.

Los capítulos octavo y noveno tuvieron también su etiología: el tema de la visión actual de cuerpo e individualidad me fue sugerido por primera vez por Pilar Pedraza, quien me invitó a participar con él en el seminario «El cuerpo humano en la postmodernidad» que dirigió en la UIMP de Valencia en el año 93. Con posterioridad lo retomé, en una versión compendiada que ponía los énfasis en el individualismo, para el volumen treinta y uno de los *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, dirigidos por Nicolás López Calera que abrió esta conocida colección de Filosofía del Derecho a los temas de género. Y pude integrarlo por fin, en alianza con el tema del espacio, para los interesantes cursos que sobre Urbanismo y Mujer realizaron los Colegios de Arquitectos de Andalucía Oriental y Castilla-La Mancha. Versiones de estos mismos temas aparecieron en *Ciudad y Mujer*, actas de curso Urbanismo y Mujer, «Nuevas visiones del espacio público y privado», volumen bajo la responsabilidad de Adriana Bisquert e Isabel Navarro que vio la luz en 1995. Colaboró decisivamente en mi entrada en el tema Pascuala Campos. Y para toda la puesta en marcha teórica de este gran trabajo fue decisiva M.ª Ángeles Durán, con quien vengo coincidiendo de continuo y por la que tengo el mayor aprecio.

El capítulo décimo es también deudor en parte de la revista *Meridiana* que me pidió una reflexión sobre el feminismo y la política en las actuales circunstancias y de M.ª Luisa Penelas y la Fundación Rafael Campalals por la misma razón. El trabajo feminista llevado a cabo en ella por Dolors Renau mantiene abierto un foro de análisis y propuestas muy necesario. De nuevo la ocasión de contraste ha surgido y la agradezco.

Pero el libro como conjunto, hecho y varias veces repensado y vuelto a hacer, es en sí la continuación de la reflexión fijada en *Sexo y Filosofía* que, a su vez, tenía el trasfondo de años de esfuerzos y debates en el seno del feminismo español. He escrito que tengo con el feminismo una gran deuda porque me ha ayudado a entender muchas cosas[1]. Pienso que la comparto con muchas personas. Asistir en la vida a un proceso de cambio tan enorme y liberador es en sí un azar de fortuna. Poder, en la medida de las propias fuerzas, contribuir a tal emancipación, a desterrar la no querida ni culpable perpetua minoría de edad de las mujeres, es constante fuente de alegría que los obstáculos no consiguen enturbiar. Esta me parece que es la experiencia de las mujeres de mi generación: comprobar cómo los cambios en las formas de vida han sido inauditos y sentirse coprotagonistas de ellos.

Si bien teníamos un breve conocimiento previo, Isabel Morant y yo coincidimos de pleno en la Universitat de Estiu de Gandía en el 88. Yo asistía como ponente a un curso sobre poder, dirigido por Josep Vicent Marqués y ella era Vicerrectora de la Universidad de Valencia, organizadora de los cursos. Desde entonces mi colaboración con ella ha sido constante y siempre fructífera. Por su iniciativa y empuje existe esta colección que ha abierto en el ámbito de la lengua española un territorio sólido para el pensamiento y la investigación de género. En su mismo nombre, «Feminismos», ondea su declaración de pluralidad. Cuando volvemos la vista atrás y comprobamos que hemos conseguido mantenerla y afianzarla desde el año 91 hasta convertirla en una referencia obligada y un espacio firme y en progreso que ofrecer a los trabajos actuales, nuestra confianza aumenta. Y todo ello es posible gracias a la constancia de su Consejo Asesor, al que me felicito de pertenecer, y no menciono separadamente porque todas ellas encabezan este volumen, como al ritmo y rigor de esfuerzo que Isabel Morant le imprime. Y también al

cuidado y aliento de Gustavo Domínguez, siempre ambos, directora y editor, en óptima sinergia.

Dedico este libro a Carlos Castilla del Pino, amigo y maestro, por más de una razón. Pero la principal es que en mis tempranas lecturas de ensayistas españoles contemporáneos, casi todavía adolescente, me encontré con su texto *La alienación de la mujer*. Bastante más tarde le conocí personalmente, en el Congreso de Filósofos Jóvenes de Córdoba, del que yo era vicepresidenta y Gabriel Bello presidía y que él abrió con una magnífica ponencia sobre Pinel. Y todavía más tarde comenzó mi sistemática colaboración en sus cursos de San Roque y los libros monográficos que de ellos se siguen. Carlos Castilla del Pino, puede que para la vida intelectual española sea el gran psiquiatra y escritor que enlaza con la tradición humanista de siempre presente en la medicina. Para mí nunca puede dejar de ser la figura de relieve indiscutible que se atrevió a dar carta de naturaleza al feminismo español de los primeros años 70. Ese libro suyo, un breve pero exacto ensayo, fue leído y releído muchas veces. Y, para que quede constancia de cuál era el panorama en que nacía, contaré un caso, anecdótico, a riesgo de repetir algo ya sabido. En la biblioteca de la ciudad donde yo cursaba mis estudios universitarios, buena y bien dirigida, se exponía a la entrada un censo o lista de las obras recientes adquiridas. El libro de Carlos aparecía así: doctor Carlos Castilla del Pino, *La alimentación de la mujer*. Transijamos con que el término «alienación» no formara parte del vocabulario corriente. Creo que ese desliz revelaba una semántica mucho más abisal. Si un prestigioso médico escribía sobre las mujeres, se le suponía un enfoque naturalista práctico. Cómo alimentar a aquel tipo especial de seres, por ejemplo. Y por lo mismo estaba clasificado entre los de medicina específica, horticultura y cría de aves de corral. Esta era la escena española entonces. En ella, un texto claro y militante como el suyo trastocaba muchos prejuicios insondables. Cada vez que se lo recuerdo aparece en sus vivos ojos una impresión de divertida incredulidad. Pero es tan cierto como lo era aquella sociedad de cultura felizmente superada.

Entonces las mujeres estaban oficialmente en su casa y sin derechos. Solo algunas y alguno, M.ª Aurelia Capmany, Aranguren también, por ejemplo, se atrevían a levantar la voz para denunciar que la situación oficial no se correspondía ya con la real y que un nuevo discurso y forma de hacer debía imponerse. Qué años, en los que los varones esperaban en la puerta a sus mujeres cuando estas entraban en una mercería, no fuera a hundirse su crédito si penetraban en ella. En que un varón, ni atado, hubiera arrastrado un coche infantil en público y en privado decía a su esposa «lleva esto de aquí que no sé como se maneja». Momentos en que declararse feminista producía pasmo y hasta rubor en los oyentes. ¿Sabíamos las estudiantes de filosofía españolas quién era María Zambrano? Ni siquiera sabíamos que existía, sino que debíamos soportar sesudos ensayos sobre nuestra inferioridad para la abstracción producidos por segundones presentes en la escena académica. Recuerdo aún la sensación maravillada con la que percibí en un escaparate de librería *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. La autora era Victoria Camps. ¿Quién era? Alguien que hacía verosímil el esfuerzo en que las jóvenes nos iniciábamos. Un nombre, pero un aliento en el mero nombre. De la sensación del estar verdaderamente solo no sé si los varones tienen experiencia. Muchas mujeres sí la tenemos. Por ello nada iguala al instante en que desapareció. Y un nombre, simplemente un nombre, puede ser la prefigura de ese instante. Años más tarde fuimos amigas, y es otra que se sorprende de estos efectos no premeditados, en la libertad de los demás, de lo que uno hace. Ahora nuestra amistad tiene ciertos años y más libros y avatares por el medio. Pero nunca se la reconoceré suficientemente. En este volumen incluyo como apéndice mis precisiones a su visión del «feminismo de la dignidad» que fijó en su libro *Virtudes Públicas*. En verdad ya se las adelanté en el propio acto en que esa obra recibió el premio Espasa de Ensayo. ¿Inoportuno? No, tal como somos. Se atribuye a Aristóteles haber dicho que era «amigo de Platón, pero más amigo de la verdad». Puesto que las verdades en gran parte se construyen, se piensan en común, considero una fortuna poder hacerlo en compañía de amigas como Victoria Camps y Celia Amorós. Celia fue la primera persona que, con autoridad indiscutible en filosofía, se declaró feminista sin rodeos. En el año 75 yo era una recién licenciada y ella acudió al Congreso de Filósofos Jóvenes que se realizó en Oviedo. Nos puso en contacto, un tanto impremeditadamente, Miguel Ángel Quintanilla, años más tarde coautor con Ramón Vargas Machuca del libro *La utopía racional*, premio Espasa de Ensayo que contiene uno, especialmente interesante, dedicado al feminismo. Las sesiones de aquellos congresos se remataban con reuniones informales. En una de ellas Miguel Ángel, sentado entre ambas, informó a Celia, un poco en el tono de la época, de que yo tiraba a feminista. «¿Ah sí?», preguntó aquella, que era la única mujer por el momento que había logrado ser profesora numeraria en una disciplina hipermasculinizada como la filosofía. Con toda la seriedad y el punto de desafío del pato joven, yo asentí. Sus siguientes palabras fueron estas: «Por favor, ¿no te importa cedernos tu sitio para que podamos hablar?». ¡Y vaya si lo hicimos! Todavía no hemos parado. No se piense que me recreo ensoñándome en aquellos años duros y desagradecidos. Eran más bien una pesadilla, «el invierno de nuestro descontento», los he llamado usando a Shakespeare en un artículo dedicado a Lidia Falcón, referencia fundadora inexcusable. Pero en ese páramo encontrar precursoras fue maravilloso. Y esos dos momentos que acabo de recordar se mantienen en mi memoria con la fuerza gloriosa de la luz porque fueron mis particulares auroras. Supe en ellos meridianamente que había con quien hacer el camino, no ya del feminismo, que fluía por múltiples vías, sino de la propia tradición filosófica, a la sazón bastante alejada de él.

No me hago ilusiones respecto de los avances habidos en el mundo académico y en el de la cultura: «los prejuicios se mantienen en sus sedes», pero quiero ser optimista. Lo menos que puede decirse es que las mujeres en la filosofía son aún pocas y no son bienquistas. Sin embargo, comparada con aquel yermo, la actual situación presenta avances. Se han creado institutos de investigaciones feministas en diversas universidades, existen doctorados, masters y cursos sobre esta temática, así como seminarios y congresos. Las tesis doctorales llevan buen ritmo, lo que constato en las que recibo y desde aquí agradezco, y aquellas que he dirigido o en cuyos tribunales he participado: las de Rosa Cobo, Cristina Molina, Alicia Miyares, Arantxa González, Asunción Herrera, Rosa María Rodríguez, especialmente recordadas. Todas ellas han iniciado o inician ahora una ya madura labor investigadora o académica. Pero son al menos una decena más las que se les están uniendo. Y más de una veintena las tesis doctorales en curso.

La filosofía feminista ha entrado como materia optativa en algunos planes de estudio. Sea ejemplo de ello lo avanzado por Neus Campillo en la Universidad de Valencia, por Isabel Benlloch en el campo afín de la psicología en la misma Universidad, como también el significativo trabajo de las historiadoras y pedagogas en las de Granada y Barcelona. Los centros de profesorado de enseñanzas medias se ocupan también de ello en sus cursos de formación y la igualdad entre los sexos es considerado uno de los temas transversales en todo el ciclo educativo. Con todo…, qué enormes son las resistencias a vencer. Todos los pequeños espacios de investigación conseguidos han de ser defendidos cada día. Sus presupuestos son cicateros. Se le llama apoyar a no disuadir directamente. En el mundo académico se produce el mismo fenómeno de remansamiento que aparece en el contexto general: gran cantidad de mujeres entre el profesorado asociado, disminución significativa entre el titular y presencia inapreciable en las cátedras. Y esto se consigue día a día, por medio de sistemáticas argucias, cretinas y sórdidas a la vez. El escaso camino que se ha abierto se tiene que desbrozar continuamente. Por lo que a mí misma en ello me toca, aprovecho para hacer público mi agradecimiento a Alfonso Ruiz Miguel, con quien me unen intereses teóricos evidentes por su trabajo feminista en cuestiones jurídicas de alcance, pero que ahora quiero señalar como amigo firme en tales míseras y académicas adversidades. Por la misma razón mi reconocimiento a Carmen Bobes y Ramón Maciá por su aliento y ayuda, basado no esta vez en otra cosa que su impagable sentido de la justicia.

Sin embargo no podría negarse que el feminismo está, de alguna manera, «asumido». Digo «asumido» y entrecomillo esa palabra porque pertenezco por edad a una cultura que hasta hace poco siempre conjugaba el verbo asumir con «asumir las propias responsabilidades» o «asumir las culpas». Ahora parece que se asumen más cosas, que la pretensión de derechos de las mujeres es un hecho, por ejemplo. Supongamos, mejor, que se tolera porque no hay otro remedio poniendo todas las trabas y trampas posibles. Y en tal estado muchas personas quiebran. Yo conozco suficientes casos de mujeres a quienes las mezquindades académicas han logrado no solo cortar su carrera curricular,

sino que ello ha dado como resultado añadido una quiebra individual en ocasiones irreversible. Nadie sea tan ingenuo como para pensar que la lucha por lo que nos es debido no produce víctimas en todos sus frentes.

En tales circunstancias las proclamas individualistas deben ser tomadas con cautela. Ser individuo no es un asunto individual. Sería yo la primera en saludar con alborozo el nacimiento de un verdadero feminismo liberal en el ámbito español, donde aún no existe y ver así cómo se normaliza con el que aflora en Europa. Pero temo que tal cosa no está madura por el momento. Incluso un feminismo que solo se ocupara y preocupara por las mujeres mejor situadas haría un gran bien en el panorama de acción. A este respecto es interesante el libro de Blanca Álvarez *Y además mujeres*, una serie de entrevistas en profundidad en las que se transparentan los avances habidos. Con todo, caminamos aún «sonámbulas», en feliz expresión de Margarita Borja. Los consensos logrados son todavía escasos y frágiles. El feminismo explícito comienza a ser uno de los rasgos distintivos de la izquierda y es operativo solo relativamente. Asistimos al comienzo del entendimiento, pero resulta en bastantes ocasiones difícil hacer comprender que los problemas de las mujeres no son problemas sectoriales y que sus soluciones son universalmente significativas en cualquier proceso de cambio. Hay falta de significación y voz de la voluntad colectiva de las mujeres dentro del devenir político. Por lo mismo sus intereses objetivos no son percibidos como significativos en las alianzas, sin que ello evite que sean quienes más pierden en los desencuentros.

La progresiva autoconciencia de las mujeres como colectivo todavía no consigue estabilizar una voluntad colectiva condigna. Ese parece ser el paso pendiente, el que conviene iniciar ahora. Con relativa independencia de los sesgos políticos momentáneos y aun de los profundos, deben las mujeres acopiar el valor suficiente para presentar sus intereses emancipatorios bajo la forma de interés común. Para ello es obligada una práctica sistemática de la contrastación y el acuerdo, lo que implica el desarrollo y consolidación del tejido asociativo y también promover foros y contactos que faciliten macrorredes asociativas, uniones de asociaciones, ágiles y eficaces. La inteligencia del bien común las precisa. Los foros siempre abiertos son faros de orientación imprescindibles. Por ellos vaya mi reconocimiento a Duca Aranguren, que en el ámbito de la Fundación Pablo Iglesias se ha preocupado siempre de mantener este tema y el testimonio de mi profundo aprecio por Teresa Fernández de la Vega que hizo lo mismo durante toda su etapa en el Consejo general del Poder Judicial.

No dejo, sin embargo, de advertir que el feminismo es una variable más, aunque significativa, del proceso de cambio que demuestra tener consecuencias imprevisibles. De la progresiva neutralización de la jerarquía sexual se siguen efectos múltiples que resulta imposible predecir. Esta fue la cuestión central suscitada en el coloquio de presentación del nuevo libro de Cristina Molina *La igualdad no resuelta* que, editado por el Instituto Canario de la Mujer, tuvo lugar en junio de este año 96. Está claro que, justo por la correcta inteligencia del interés propio y el bien común, el feminismo está en sus modos éticamente dirigido. Pero es tal la enorme cantidad de cambios en los *mores* que introduce que no se le pueden señalar rasgos teleológicos a menos que sean muy generales. Funciona sobre la capacidad de universalización y de sobra sabemos que si bien toda ética tiene pretensiones universalizantes no todo universalismo cumple algunas de las exigencias éticas. Muchos de los nuevos rasgos presentes en nuestro mundo se deben a la capacidad creciente del feminismo de alterar patrones arcaicos de conducta. Me viene a la memoria la exposición que montada por Oliva Blanco y Paloma Alcalá patrocinó el Instituto de la Mujer en la que tales transformaciones y los nuevos rasgos del conjunto social se mostraban con gran claridad. Pero no todos esos rasgos tienen la misma entidad valorativa. En cualquier caso el feminismo es una de las tensiones esenciales del mundo contemporáneo: ha producido alguna sorpresa y todavía producirá más.

Este mundo en el que ya no están algunas personas de las que quisiera hacer una especialísima mención, por último. De Ramón Piñeiro, amigo y maestro, de cuya conversación y talante tantos se beneficiaron. De Carmen Conde, tan querida, con quien ya no podré reñir de lírica y política. De José Luis Aranguren. La filosofía española y la propia convivencia cívica le deben mucho. Al menos, para consuelo por la gratitud que le es debida, algunos de sus discípulos tuvimos la fortuna de estar en el jurado que le concedió el premio Príncipe de Asturias, honor más que merecido que fuera el último que en vida recibió.

De muchos, a lo largo de la existencia, recibimos testigos. Varios, por elemental deber de verdad y reconocimiento, ya están nombrados. Pero sería de todo punto imposible agradecer las ideas, sugerencias, ejemplos, ánimos y fuerzas recibidos de las muchas personas con quien he tenido la oportunidad de coincidir dentro del movimiento feminista. Y no solo me refiero a aquellas con las que se tienen relaciones frecuentes, sino a personas con las que se ha coincidido una vez, en un coloquio, en una reunión, en una mesa, cuyos puntos de vista, actitudes o comentarios podemos atesorar durante años. Hay personas que se nos constituyen en admirables por su magisterio vital. Recordaré para ejemplificarlo a Regina Sanjuán, que también se nos fue. No puedo conocer los rasgos que adoptará el feminismo del futuro: lo harán personas que aún no existen o son ahora criaturas. Cada tiempo cubre su tramo y lo importante es pasar el testigo con fluidez para que no ocurran silencios, recaídas y olvidos. Las mujeres, consideradas mentirosamente por Edades completas meras transmisoras de la vida biológica tienen ahora la segura conciencia de compartir la vida del espíritu y su mandato: Agrandar el continente de la dignidad y la libertad.

Capítulo primero

El camino a la individualidad. La misoginia romántica I

El conglomerado heredado

La ciudadanía es una conquista reciente para las mujeres. En buena parte de Occidente data de los aledaños de la Segunda Guerra. Entiendo de momento por ciudadanía su núcleo mismo: el derecho a elegir y ser elegida para las instituciones representativas. La moderna posibilidad de ciudadanía se abre en la filosofía política durante la Ilustración y se concreta en el estado concebido como un pacto entre iguales producto de las Revoluciones americana y francesa.

En ninguno de esos estados nacientes, frutos en el pasado siglo de aquellos momentos fundacionales, las mujeres fueron tenidas por ciudadanas. No votaban, no eran elegidas. Por descontado que en formas parlamentarias más arcaicas, la inglesa, islandesa, cortes, etc., tampoco. Lo que no sorprende en los parlamentos antiguos sí debe sin embargo sorprender en los modernos. Tenían otras bases, otros principios. Por ejemplo el de igualdad. ¿Por qué razones se excluyó a todas las mujeres de ellos?

Hay que recordar que cuando estas decisiones fueron tomadas existía ya la vindicación feminista. No puede por lo tanto decirse, por pereza o desconocimiento, que las «circunstancias históricas» hacían buenas tales decisiones. Las circunstancias históricas, así entendidas, hubieran posibilitado decisiones bastante más matizadas. Pero no, desde luego, la voluntad que se ponía en juego. Era masculina y excluyente.

Lo que nos importa ahora no es tanto conocer por qué esa voluntad tenía tales fines excluyentes, sino saber cómo los argumentaba. No era una tarea fácil. Admitido el principio general de igualdad, lo que suponía equipolencia dentro de los márgenes de propiedad y libertad, ¿cómo negar la plena detentación de ciudadanía, si no a todas en general, a bastantes mujeres de los nuevos segmentos sociales dominantes? Mujeres instruidas, ricas y que en muchas ocasiones habían trabajado activamente para el advenimiento de la nueva situación.

De cómo las mujeres se volvieron hembras

Muchas de las nociones que manejamos están solidificadas, son nociones comunes en el mal sentido, y es necesario para librarnos de su peso conocer el momento y circunstancias de su aparición. La mayor parte de aquellas de las que se nutre el discurso misógino —esto es, aquel en que se descalifica al colectivo completo de las mujeres a base de suponerle rasgos menospreciables generalizados para todas— tiene su origen en la ilustración rousseauniana y su desarrollo en el romanticismo. El discurso misógino fue acuñado sobre todo por la tradición filosófica que puso el marco general de misoginia laica en que se movieron la medicina, la moral y la política.

El movimiento romántico abarca pensamiento, literatura, plástica, música, arquitectura y formas de vida. Ese gran período de cultura comenzó a finales del siglo XVIII, ocupó el XIX y siguió teniendo gran influencia inercial durante el primer tercio del siglo XX. El pensamiento romántico en gran parte es pensamiento reactivo. El primer romanticismo (de la Revolución Francesa a la del 48) es paralelo a la Europa de las Restauraciones y presenta acusados rasgos conservadores. Busca sobre todo tomar distancia del período precedente y para ello aísla, define y juzga la Ilustración. El juicio que los pensadores románticos hacen de las Luces es casi siempre duro, cuando no radicalmente falso. Un tiempo «abstracto», «impersonal», «uniformador», «crédulo», «sensista», «estúpidamente optimista», «escéptico»… sin importar que algunos de esos rasgos se contradigan entre sí. Pero es que con tales juicios no se intenta verdaderamente conocer, sino fabricar distancia. Cuanto menos clara es, con mayor saña. En general, atribuyen los románticos a la Ilustración no haber comprendido en profundidad la verdadera naturaleza humana, lo que incluye haber desdeñado la pasión, el sentimiento, lo religioso, incluso todo un cúmulo insondable, oscuro y turbio, de vida inarticulada que se espesa y yace bajo la racionalidad. Como consecuencia de su optimismo racionalista, los ilustrados —piensan los románticos— solo fueron capaces de concebir abstracciones políticas, formadas con conceptos vagos del entendimiento sin trasunto real: ciudadanía, voluntad general, progreso, razón…, los ilustrados se dejaron cegar por sus propias luces, no queriendo ni pudiendo ver que la tal razón es solo una de las posibles expresiones de nuestra naturaleza.

Abominan sobre todo los románticos de los contractualismos y del tipo de imagen del mundo que de ellos resulta. Frente a la idea de una comunidad política prevista y regida por la razón, exaltaron las raíces ancestrales, la vuelta al pasado, los rasgos diferenciales, los nacionalismos, los elementos pasionales y preconscientes. El primer romanticismo avivó el sentido histórico y comunitario por medio de las ideas de «pietas» y tradición. Por el contrario el romanticismo decadentista (que comienza a mitad de siglo y avanza probablemente hasta la Primera Guerra) exaltará la individualidad anormal, la transgresión de los límites e incluso la locura. Pero un rasgo presente en ambos, al que se suele prestar poca atención, es el naturalismo.

En efecto el naturalismo romántico aflora cuando se busca. Las condiciones de la naciente sociedad industrial y el paralelo rechazo de la legitimación contractualista de lo político, hacen posible inventar explicaciones naturalistas de la vida social y de las diferencias que en ella ocurren de situación y poder. Expresiones como «la lucha por la vida» o «el derecho del más fuerte» aparecen en las explicaciones de la vida social y política mucho antes de que se incorporen a la explicación total del reino animal por obra de Darwin.

En este contexto la misoginia romántica es esencialmente una secularización a la vez que un conglomerado reactivo. Su afirmación matriz es «todos los varones son genéricamente superiores a todas las mujeres». No parece una afirmación muy novedosa, pero es novedoso el método de aplicarla. Afirmaciones similares se habían vehiculado a través del discurso religioso. Las mujeres pagaban, con su peor trato, la culpa originaria. Pero tales explicaciones se habían hecho ridículas. De modo que la superioridad masculina fue de nuevo fundamentada por el registro laico o incluso ateo, Era una superioridad «natural» que se correspondía con una inferioridad «natural» del colectivo femenino. Para poder, afirmarla se hizo preciso atribuir rasgos esenciales y divergentes tanto a los varones como a las mujeres. La filosofía y la naciente biología harán suya esta tarea secularizadora.

Por lo que toca a sus aspectos reactivos, los objetivos de la misoginia romántica se desdoblaron: Se dirigió contra la posición de algunas mujeres durante el Antiguo Régimen y contra la vindicación de igualdad entre los sexos que había aparecido en la Ilustración.

Definición esencialista del género femenino: un proyecto político

Mientras se mantuvo la sociedad estamental, la continuidad genérica, aunque se invocaba ritualmente, no estaba demasiado clara. Todas las mujeres puede que estuvieran bajo el dominio simbólico, argumentado religiosamente, de todos los varones, pero, en la práctica, las mujeres de las castas superiores escapaban a veces a tal determinación. Grandes damas, reinas o señoras territoriales tenían privilegios de los que muchos varones estaban excluidos. La jerarquía en razón del nacimiento interrumpe la continuidad genérica, o, por lo menos, la diluye. ¿Puede pensar seriamente el siervo que es superior a su Señora en razón de su sexo? Consolador, pero improbable. Su superioridad está asegurada en los límites de su acción, su mujer, sus hijas, sus conocidas del mismo nivel. Y lo que sucede al siervo sucede al menestral, el togado o el

burgués. Hay algunas mujeres que, por su posición, interrumpen la continuidad genérica. Por ello la misoginia romántica hizo suyo este lema de Napoleón: «las mujeres no tienen categoría», a fin de hacer verdad en los hechos que todas las mujeres, juntas y por separado, debían carecer de jerarquía, contra lo que era la práctica común del antiguo régimen.

Puesto que el pensamiento ilustrado había desmontado la legitimación religiosa del mundo, la legitimación religiosa del predomino masculino estaba corriendo la misma suerte. En su lugar había producido una importante literatura a favor de la igualdad entre los sexos en la futura sociedad democrática que apoyaba. No sin polémicas: Rousseau contra La Barre, Kant contra Hippel. Pero, en conjunto, era difícil argumentar que las mujeres debían carecer de derechos políticos si las sociedades políticas se reformaban según patrones democráticos.

Así las cosas, sucedió que el primitivo pensamiento de la ciudadanía, que se expresó tanto en las codificaciones legales postrevolucionarias como en la filosofía, se edificó a costa de los derechos omitidos del colectivo de las mujeres. A fin de no contemplar la injusticia política derivada del sexo, el romanticismo argumentó que esa desigualdad era «natural», frente a los que con anterioridad habían sostenido que era ética y política. Todavía más: se afirmó que tal desigualdad era esencial y constitutiva. Brevemente: los románticos, a la vez que construyeron la ficción de la mujer ideal, dejaron a las mujeres reales sin derechos, sin jerarquía, sin canales para ejercer su autonomía, sin libertad en suma. Sin derechos sobre sus propiedades, su familia, su domicilio, su educación, su trabajo, su matrimonio, su herencia. Y, para hacer bueno todo ello, sin derechos políticos. La democracia patriarcal construyó cierta relativa igualdad entre los varones a costa del común rebajamiento de las mujeres.

Al pensamiento dominante que hizo posible tales prácticas se le llama *misoginia romántica*, pero conviene conocerlo mejor y con pormenores. Funcionalmente la misoginia romántica es excesiva porque es una respuesta demasiado contundente contra lo que la modernidad estaba significando al socavar con sus ideas los modos tradicionales de vida. Al fin y al cabo esa desfundamentación afectaba solo a pequeños núcleos sociales e intelectuales. Sin embargo el discurso misógino se armó hasta los dientes contra ella viéndola cargada de peligrosas posibilidades de futuro. ¿Qué desórdenes no se introducirían en la vida si la jerarquía sexual se tambaleara? Interesado desde el primer momento este discurso en excluir a las mujeres de la naciente ciudadanía, argumentó la exclusión recurriendo a categorías demasiado generales. Creó una esencialidad femenina fantasmática y mantuvo que tal esencialidad era precívica. Una mujer pasó a ser una hembra, una hembra de la especie humana, con lo cual el conjunto del género humano se naturalizó; «Ser mujer» dejó de ser reconocido por sus características meramente morfológicas y visibles. Por el contrario se lo convirtió en una esencia intemporal dentro de la secuencia de la naturaleza. Se pudo llegar a afirmar que «lo femenino-lo hembra» guardaba entre sí mayor homogeneidad entre cualquiera de las especies de la que existía entre varones y mujeres dentro de la propia especie humana. La vaca, la yegua, la perra y la hembra humana se parecen mucho más entre ellas que lo que tenga en común una mujer con un varón. En este segundo caso, el parecido es accidental, meramente morfológico, porque la esencia les absolutamente distinta.

Con el objetivo de la restauración de lo que supusieron buen orden, los que pensaron y avalaron el estado moderno y la detentación de la ciudadanía, afirmaron rotundamente la continuidad genérica, transformaron a las mujeres en hembras y, crearon a la vez lo femenino como objeto filosófico. Para todo ello utilizaron un único recurso ontológico: la negación para, todas las mujeres del principio de individuación. Dicho en otros términos: contra toda la corriente individualista de la modernidad, todas las mujeres son «la mujer» y lo que se afirme de ese «la mujer» es válido sin fisuras para todas y cada una de ellas, se adapten al caso o no. Comenzó así y entonces el proceso de fabricación de «la mujer» como «lo absolutamente otro». El tremendo residuo natural presente en la humanidad. El continente de lo prepolítico, irracional, mistérico, en fin, algo continuo que, con apariencia humana, vivía su oscura potencia anárquica natural en la frágil tierra de la cultura. Otreidad Absoluta. Y tanto llegó a creer este período de cultura en ese su creado fantasma —dando razón al verso de sor Juana «al niño que pone el coco y luego le tiene miedo»— que lo que comenzara como un ardid político con un puñado de definiciones se convirtió en el decadentismo romántico en un tema obsesivo. De ahí también la discontinuidad que apreciamos entre las figuras de lo femenino que el romanticismo formó: en su primera fase las «inocentes doncellas» de triste destino que arrancaban ya de la novela gótica del siglo anterior; en el decadentismo la construcción literaria de la «mujer fatal».

Ya se dijo que la misoginia romántica es esencialmente reactiva, pero hay que subrayar que es, ante todo, democrática. Cierto que de un democratismo torpe, a la baja, que busca quitar privilegios a las pocas que los poseen y nunca extender universalmente los derechos posibles. Sin embargo ese rasgo, el democratismo, no debe olvidarse porque sin él no entenderemos que pensamientos democráticos hayan sido a la vez profundamente misóginos. El ejemplo más claro es Rousseau[2], y por ello, pese al relativo descrédito de sus ideas durante el romanticismo, siguió siendo un pensador muy influyente. Por la misma razón en ocasiones encontramos entretejidos y soldados discursos políticos progresistas —como es el caso de algunos socialistas utópicos— y misoginias muy profundas. Como efecto perverso del democratismo que es, el pensamiento misógino prendió en círculos igualitaristas y en círculos conservadores. En unos y otros redefinió la igualdad que era posible y a quienes debía afectar. Es producto de la reflexión sobre la igualdad masculina y sus límites. Tuvo lugar históricamente cuando esta igualdad masculina se presentó con rasgos verosímiles. Y se mantiene aún impostado inercialmente en muchos lugares comunes de nuestra cultura.

Al lado de la misoginia romántica incluso otras de sus formas parecen corteses. Nunca se argumentó tanto ni tan continuadamente ni con mayor falta de recato contra las mujeres[3]. El pensamiento de la igualdad masculina provocó reactivamente una atribución de genericidad al sexo femenino mucho más fuerte que cualquiera en el pasado de las sociedades modernas. Y, ante todo, argumentó esa genericidad mediante un discurso laico y pretendidamente científico. Fueron los filósofos, y figuras de primera fila como Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, los que facilitaron el andamiaje conceptual[4].

Durante el primer romanticismo las ideas de Hegel y Schopenhauer están en la base del poso común de cultura europea y su influencia aún llega hasta nosotros disuelta en la sociología, el psicoanálisis, ciertas teorías políticas y, por descontado, la filosofía. Ninguna argumentación es intemporal y la filosofía da forma a las ideas básicas de las grandes fases históricas. Tiene sobre todo una influencia difusiva a través de otros discursos. Sus conceptualizaciones se encuentran en los fundamentos, a veces inexplícitos, de muchas otras ramas del saber y de la acción: las artes, la historiografía, la política, la psicología, la medicina o las mismas ciencias de la naturaleza.

Los filósofos en auxilio de la tradición: Hegel y Schopenhauer

Ya se ha dicho que la misoginia filosófica no es inmotivada: intenta apuntalar un orden patriarcal nuevo. Si figuras tan señaladas del pensamiento, de primera magnitud, como Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche intentaron redefinir el papel otorgado a las mujeres, fue porque la antigua seguridad de las formas de vida tradicionales se estaba deshaciendo. El pensamiento Ilustrado había activado nuevos fundamentos para la convivencia: que todos los seres humanos son libres e iguales y que la sociedad política debe ser pensada como un contrato. De tales fundamentos se seguía que únicamente son legítimas las prácticas que no vulneren la libertad o la igualdad y que puedan establecerse por acuerdo de la voluntad general. Obviamente, bajo tales suposiciones, gran parte de las instituciones y formas de vida

corrientes perdían legitimidad. La familia, la propiedad, el sistema jerárquico admitido, los estados absolutos. Estas ideas no podían ser completamente rechazadas, pero se imponía domarlas. Los filósofos del primer romanticismo las repasaron para desactivarlas.

A fin de lograrlo comenzaron por cambiar el método explicativo. En vez de utilizar representaciones conceptuales sincrónicas, acudieron a representaciones de orden genético. Es decir, no interesa saber qué es la libertad o cómo debe ser, y así sucesivamente, sino cómo ha llegado a ser, cómo ha sido siempre. En el devenir de la cosa está la esencia verdadera de la cosa. Y mostrar ese devenir deshace las ilusiones conceptuales.

Hegel: naturalismo y funcionalismo

En el caso de Hegel el punto de partida es que no se puede pensar la humanidad como un todo y hablar entonces de sus características o sus derechos. En el seno de lo humano hay dos leyes, la del día —masculina y estatal— y la de las sombras —femenina y familiar—, cuya continuidad y colisiones forman la trama misma del existir de lo humano. Los seres humanos no son seres humanos abstractos, son o varones o mujeres por determinación de la naturaleza. Ahora bien, Hegel no es inmediatamente naturalista, sino que hila mucho más fino: Con independencia de que la dimorfia sexual es una condición que proviene de la naturaleza, su manera de manifestarse no es natural, sino normativa. Las leyes masculina y femenina no remiten al orden natural (que no podríamos saber como sería porque no vivimos en él), sino a que los sexos existen en comunidades normativas a las que Hegel llama, en la *Fenomenología, Eticidad*. Los sexos tienen sin duda realidad natural, pero tal realidad está fuera de la única sustancia viviente, el Espíritu. Sin embargo también se manifiestan en el mundo del espíritu. En la realidad espiritual, la realidad humana que importa, el sexo permanece como característica porque cualquier ser humano que existe, cualquier conciencia, pertenece a una de esas dos formas, es varón o es mujer. Esto quiere decir que esa conciencia acata una ley que no ha inventado y, quiéralo o no, en ella habrá de vivir. Cada colectivo arrastra su ley: el masculino es diferenciado y consciente, el femenino es genérico y «lo consciente de lo inconsciente», es decir, más cercano siempre a la naturaleza en sí misma.

Las mujeres tienen una serie limitada de figuras que se pueden dar dentro de su ley. Pertenecientes a la familia, están fuera de la ciudadanía y de los intereses universales. Tampoco tienen individualidad en sentido pleno: son la madre, la hermana, la hija, la esposa… de alguien que sí tiene individualidad. Lo femenino ama y desea genéricamente, mientras que lo masculino, por individuo, individualiza. «En el hijo ha traído al mundo la madre a su señor», afirma Hegel. La ley de la familia no contempla, en efecto, la individualidad, el deseo individualizado ni la reflexión en los intereses de la comunidad estatal. Las mujeres no son ciudadanas porque pertenecen a ese ámbito y además desde él previerten la idea misma de ciudadanía siempre que llega el caso. Son, escribe Hegel, «la eterna ironía de la comunidad».

Para hilvanar este discurso Hegel se remite al análisis de algunas tragedias griegas que en su opinión muestran las tensiones en el seno de la eticidad, preferentemente el ciclo de la Orestíada y la *Antígona* de Sófocles. Especialmente en esta última, Antígona representa la «pietas» y la ley femenina de las sombras previa al derecho luminoso del estado encarnado por Creonte. Como mujer y familia que es Antígona debe enterrar al hermano muerto, aunque haya muerto luchando contra el estado. Como gobernante que es Creón ha de condenar a muerte a Antígona, aunque sepa que ha cumplido su ley y ha obrado bien. No son las subjetividades las que se oponen, son las leyes que cada uno encarna las que no pueden vivir en paz entre ellas. Al teorizar el estado se impone reargumentar las relaciones funcionales entre los sexos.

Los varones han de vivir para el estado, las mujeres para la familia. Puede que a algunas mujeres este destino no les agrade, o quizá más, no les cuadre con sus características de voluntad e inteligencia[5]. Pero eso es lo de menos. Pertenecer a un sexo no es asunto de la voluntad subjetiva ni de las cualidades o disposiciones del sujeto. Tampoco los varones aprecian en la juventud vivir para la individualidad y el estado. Prefieren entonces mariposear alrededor de las mujeres y desprecian las tareas propias de la madurez. Si en esto se exceden, se convierten en potencialmente peligrosos para la propia supervivencia del estado. Por ello el estado debe, mediante la guerra, promover su incorporación a las tareas que les son propias y borrar en ellos todo rastro familiar, lo que vale lo mismo que femenino.

Lo anterior es el buen orden y, si no se respeta, la decadencia acecha a cualquier comunidad política en la que varones y mujeres, al no comportarse según las leyes que les son propias, pervierten la ciudadanía y los fines del estado.

Las mujeres son lo particular, como la familia es la familia de cada uno, y esa es su forma de vivir y obrar en el mundo. El elemento universal les es ajeno y, por ello, tan lejana les cae la ciudadanía como las ciencias o las artes. No pueden tampoco gobernar ni juzgar porque está fuera de su esencia actuar según las exigencias de la universalidad.

Como puede verse hay dos formas privilegiadas de excluir a los individuos inconvenientes que parten de una previa y necesaria reducción esencialista. Todas las mujeres son la mujer. Este es paso previo. Más tarde, para hacer buena la exclusión, se puede argumentar la paz o la inferioridad. Hegel prefirió la paz y por ello viene a afirmar la complementariedad ente las normativas que crean lo femenino y las que construyen lo masculino. Schopenhauer, más duro y directo, se decantó por la inferioridad.

Schopenhauer: la misoginia naturalista

Si la filosofía de Hegel llegó a ganar una gran audiencia, hasta el punto de transformarse en casi oficial en Alemania durante su vida y extenderse a Gran Bretaña y Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX, nunca llegó a ser tan popular como lo fue la obra de Schopenhauer. Hegel era oscuro y de comprensión difícil y prendió en círculos más académicos. Por el contrario Schopenhauer escribía con gran claridad, utilizaba máximas y sentencias cuando le convenía y se convirtió en el maestro de pensamiento de Europa.

Su filosofía es el pesimismo que parte de la constatación de la pérdida de sentido de cuanto existe. Se deshizo de la oposición naturaleza-espíritu presente en el Idealismo hegeliano y afirmó que todo es manifestación de una potencia previa y ajena, que obra sin fines, a la que llamó Voluntad. Lo único que esa potencia, en sí incognoscible, parece buscar es mantenerse en el ser. Para ello posee sus estrategias y la dimorfia sexual es la más característica y exitosa de ellas.

La división, el abismo entre los sexos, es natural, no meramente funcional ni normativa. Los sexos son modos de existencia perfectamente diversos y divergentes. El sexo masculino es reflexivo y el femenino es inmediato. Lo que en las mujeres puede parecer madurez es «Acmé». Las mujeres no maduran, «florecen», como naturaleza que son. A los dieciocho años existen como lo que van a seguir siendo y carecen de desarrollo ulterior. Una mujer a esa edad ya es lo que es, un varón no. Como todo lo repentino y rápido que ocurre en la naturaleza, desde ese florecimiento comienzan inmediatamente a decaer. Los varones se van afirmando con la edad.

Su pronta perfección indica que el ser femenino es una estrategia de la naturaleza, un efecto teatral mediante el cual esta se perpetúa. Si fuéramos puramente reflexivos la cadena del ser no funcionaría, de ahí la necesidad de la argucia. La naturaleza pone algo irreflexivo y atrayente, presentado como casi humano, para frenar los caminos de la pura reflexión: las mujeres. Con el ser femenino la naturaleza solo

pretende su propia perpetuación. Las mujeres, que son manifestaciones inconscientes de esa potencia, tampoco buscan con todas sus acciones otra cosa. Tienen su esencialidad en trascenderse a sí mismas en otro. Son, en fin, la trampa que la Naturaleza pone al varón para perpetuar esa cadena de sufrimientos que se llama «vida».

Por supuesto que las mujeres ignoran todo esto. A decir verdad no saben qué son. Eso no parece entristecerlas, porque, al tener solo inteligencia para lo inmediato, están libres de angustia. No entienden, no interpretan, no calculan fines. En fin, son seres carentes de inteligencia, equidad o virtud. En lo femenino no están las características propias de lo humano. Toda inteligencia y toda virtud han sido sustituidas por la astucia. Por ello lo femenino no es exactamente inmoral, sino que, al ser absolutamente natural, no pertenece a la moral, es amoral.

Varones y mujeres son esencias absolutamente separadas, modos de ser en el mundo incompatibles, que se unen exclusivamente a efectos de reproducir la especie. De ello brota que en su escasa autoconciencia las mujeres se crean seres destinados al amor e ignoren que el propósito de la Naturaleza es que, acabada la cópula, pierdan sus encantos como las hormigas pierden las alas en la misma circunstancia. Y, por supuesto, ninguna mujer puede escapar a esta caracterización. Todas las mujeres son «la mujer». Todas son idénticas. Lo femenino es el sexo idéntico.

Entre las mujeres no hay diferencias porque en el sexo femenino no existe principio de individuación. Para cumplir su destino verdadero, trampa de la naturaleza y continuadoras de la especie, lo individual desaparece, porque el destino de esa esencia es trascenderse en otro. Su esencia general cumple con la Naturaleza traicionando al individuo. Por lo mismo, al carecer de principio de individuación no pueden ser ciudadanas: son, como ya se ha dicho, naturalmente amorales y además perjuras.

Pero ¿acaso los varones no concurren también en la perpetuación de la especie? Sin duda, pero de modo casual. «Los varones jóvenes, bellos, robustos están destinados por la naturaleza a multiplicar la especie humana para que esta no degenere». Se advierte esto por las pasiones que los tales despiertan en el sexo «inestético», el femenino. Las mujeres conocen oscuramente este designio de la naturaleza a través de sus propias pasiones. Saben preconscientemente que el pervivir de la especie no puede realizarse sin ellos. Pero ni esto conocen con claridad porque son incapaces de abstracción. Solo lo sienten. Por lo mismo despliegan sus encantos mientras los tienen y, cuando han conseguido que un varón cargue legalmente con ellas, cuando por fin se reproducen, decaen.

De su identidad esencial aún extraen las mujeres otra característica: son naturalmente enemigas entre sí. Esto sucede porque «todas ellas no tienen más que un mismo oficio y un mismo negocio», la precitada seducción con propósitos matrimoniales. Siendo el sexo idéntico, sus diferencias son aparentes y pueden suprimirse con facilidad. Por lo mismo ellas intentan hacer más visibles los signos de pertenencia a una posición. Los varones, puesto que son iguales, apenas marcan entre ellos las diferencias. Las mujeres, dado que son idénticas, las exageran. La identidad defectiva de las mujeres se soluciona por hiperrepresentación. La sociedad les permite hacerlo. De hecho crean entre ellas distancias que no poseen. Algunas llegan incluso a tener la apariencia de la individualidad y el respeto y consideración a la individualidad debidos: Son las damas, las señoras.

Schopenhauer, que era hijo de una de ellas, no ahorra en el punto de «la dama europea» pasión a su retrato. Para comenzar, justamente ese engendro al que se llama «dama» solo existe en la parte occidental del mundo. Por algo será. Es un ser sacado de su esencia al que se le permite ser relativamente dueño de sí mismo y, por si esto fuera poco, que exige consideraciones de cortesía: cederle el paso, el asiento y cosas por el estilo. Tales consideraciones contrastan bastante con el papel de las mujeres en otras sociedades. Si vemos a un oriental sentado cómodamente en su caballería mientras su mujer lo sigue a pie cargada de fardos, nos asombramos. Sin embargo, lo racional, lo justo, lo adecuado es lo que el oriental hace. Si la mujer es el *sexus sequior*, el segundo sexo ¿a qué guardarle consideraciones que le hagan concebir falsas ideas y salirse de su papel?

Todas las mujeres deben ser seres de harén y en esto las culturas orientales se han mostrado más sabias que Europa. Las mujeres no deben tener derechos y deben ser educadas en la sumisión. Una mujer libre y educada, una mujer que exige derechos es una vergüenza para la razón. Y además, aparentando respetarlas, se las hace infelices. Ninguna cortesía les hará olvidar que en verdad no son seres completos, no son ciudadanos enteros. Lo benévolo para las mujeres es proporcionarles una existencia asiática: todas iguales, todas ineducadas y todas guardadas y vigiladas. En Europa, la apariencia de individualidad produce que unas sean damas a costa de que otras sean prostitutas.

A las prostitutas las fabrica no el deseo y el dinero masculinos, sino las mujeres llamadas honradas. Si bastantes mujeres no tuvieran la pasión que tienen por la monogamia, a la que llaman virtud en vez de por su verdadero nombre, «espíritu corporativo», la prostitución no existiría. Los varones son naturalmente polígamos y de hecho la poligamia funciona en todas las partes del mundo. Pero en Occidente, para que algunas sean señoras que administren el acceso sexual, otras deben ser sacrificadas y renunciar completamente a la castidad y al matrimonio. Esto no sucedería si la monogamia fuera abolida[6]. Puesto que la poligamia masculina es un hecho, lo mejor es organizaría. «La mujer necesita un amo». Varias pueden tener el mismo. No tiene sentido su pequeña libertad puesto que no saben administrarla. Están destinadas por naturaleza a obedecer. Que lo hagan y cese el espectáculo de soportarlas reclamando respeto y derechos.

La capacidad difusiva del primer romanticismo

Donde Hegel había argumentado la paz, Schopenhauer afirmó furiosamente la inferioridad. Pero ambos pensamientos compartían la misma teleología. Buscaban apartar de la categoría política de igualdad-ciudadanía al conjunto completo de las mujeres. En el caso de Hegel para preservar la jerarquía inherente a la división interior-exterior, familia y estado. Un orden con ciertas tensiones, pero orden conocido al fin y al cabo. La que compromete su voluntad en el pacto de sujeción que es el matrimonio no es libre y por lo tanto no puede ser ciudadana. Las mujeres son la familia y han de velar por su ley[7]. El código napoleónico, y cuantas codificaciones civiles sobre él se calcaron hicieron verdad esta toma de partido. Sin embargo surgían resistencias. Si bien la ciudadanía no fue concedida a las mujeres en ninguno de los estados renovados, y no porque algunas muy influyentes no lo intentaran[8], los tribunales, las instituciones de beneficencia, la mirada compasiva de algunos, hacían ver en la condición de las mujeres aspectos de una crueldad que estremecía a la naciente sensibilidad del siglo. Los personajes femeninos de Víctor Hugo, por ejemplo en *Nuestra Señora* o *Los Miserables*, son alegatos terribles contra las consecuencias de ese orden. Sin embargo, el orden se mantuvo y encontró defensores tan impetuosos como Schopenhauer. Se mantuvo sobre las vindicaciones y, lo que es más, sobre la propia fuerza del concepto de igualdad que se comenzaba a administrar políticamente. Para excluir a las mujeres de la esfera de la igualdad, la esfera política por excelencia, fue preciso «naturalizarlas». Y ese camino, comenzado por Rousseau y seguido con matices por Hegel, fue rematado por Schopenhauer.

El naturalismo se hizo cargo de todas las grandes producciones de cultura y dio su propio color a las ideas políticas de gran parte del siglo XIX. Pero, como posición excesiva que es en sí misma, invadió la completa esfera de las explicaciones sociales. De la inferioridad femenina se siguieron las inferioridades de los trabajadores, las raciales, las de los enfermos o los disminuidos; en resumen, las de cualquiera de quien se

pudiera decir que su posición social aseguraba que no estaba convenientemente dotado para «la lucha por la vida». Sin embargo, la parte más pasmosa es la inferioridad femenina, dado que era evidente que algunas mujeres ocupaban posiciones sociales, intelectuales o ambas, de envergadura. Sobre todo ello se corrió un velo de trama más bien gruesa y aun rasposa. Las excepciones confirman la regla, porque las excepciones no prueban nada, mejor todavía, son ridículas. Si alguna mujer no casa, no se conviene con lo que se afirma para todas ellas, no será una mujer-mujer como es debido. La teoría general nunca puede equivocarse porque es normativa, no empírica.

Muchas cabezas pensaron entonces que el siglo ilustrado había hecho concebir grandes esperanzas a base de grandes abstracciones, que era deber del siglo del progreso técnico (el telégrafo, el ferrocarril, la producción fabril) llevar a orden y razón. Bajo toda esta retórica del buen orden natural se escondía un insensato miedo a la igualdad y sus consecuencias. El pánico a la igualdad fue una de las marcas distintivas del siglo pasado, así como las perversiones del igualitarismo lo han sido del XX que termina. La misoginia romántica fue uno de esos conglomerados reactivos antiigualitarios. Buscaba validar una jerarquía sexual sin fisuras que ni siquiera había existido en el pasado con tal nitidez. Pero aún nos queda por conocer su segunda fase.

Capítulo II

La misoginia romántica II

¿Cómo es posible que en el siglo XIX se reprodujese un tipo de discursos denostativos que emulaban o incluso sobrepasaban a los tradicionales propios de la misoginia religiosa ya en desuso? Precisamente por eso, porque el género estaba comenzando a ser obsoleto y había de dársele nueva vida. Seguía siendo necesario y su formato anterior era inadecuado. ¿Quién iba a aceptar, en el siglo de la revolución maquínica, la vieja historia de la madre Eva para justificar la falta de derechos y la forzada sumisión de las mujeres? La madre naturaleza suplió con creces los evidentes rasgos míticos de la explicación arcaica. Parecía menos pueril a un siglo que abominaba, y esto le quedaba de la Ilustración, del relato religioso en primer grado y aún no había desarrollado bien la exégesis. Puesta al día, la mitología de la Naturaleza pudo conservar lo esencial del relato sacro. Y esta misma mitología naturalista se sacralizó cuando comenzó a tenerse a sí misma por «ciencia[9]».

Hay, sin embargo, pensamientos intermedios, filosóficamente más interesantes que el pesado naturalismo schopenhaueriano. Naturalismos más refinados, más cercanos a las fuentes religiosas y más capaces también de prender en un público de mayor finura conceptual. Este es el caso de Kierkegaard. Puede decirse que su pensamiento enlaza con el de Schopenhauer por antífrasis. Es, o pasa por ser, el pensador de la dama, de la belleza femenina y del amor.

Kierkegaard: la misoginia galante

Nada mejor que, para ahorrar presentaciones, comparemos entre sí estos dos textos:

Ha sido menester que el entendimiento del hombre se haya oscurecido por el amor para llamar bello a ese sexo de corta estatura, estrechos hombros, caderas anchas y piernas cortas. Toda su hermosura está en el instinto de deseo que nos impulsa hacia ellas. En vez de llamar bello a ese sexo, más justo habría sido llamarlo «inestético».

Todo rayo de feminidad resplandece con su particular belleza, encierra en sí una propiedad esencial; sonrisas alegres, miradas maliciosas, ojos escrutadores, cabeza reclinada, liviandad desenfrenada, tranquila tristeza, profundos presentimientos, nostalgia terrenal, cejas amenazadoras, frente misteriosa, labios inquisitivos, rizos seductores, fiereza celestial, timidez terrena, pureza angelical, sonrojos ligeros, paso leve, movimientos encantadores, actitudes lánguidas, deseos ensoñadores, suspiros inexplicables, persona ágil, formas muelles, pechos ondulantes, pies pequeños, manos subyugantes, todo esto son partículas dispersas y propiedad de la belleza femenina. Todo rayo de belleza tiene su cualidad esencial propia.

El primer texto es, como resulta fácil adivinar, de Schopenhauer; el segundo de Kierkegaard. Tras los exabruptos casi tabernarios del uno, la untuosa cortesía del segundo puede parecer balsámica. Sin embargo la misoginia no siempre se expresa de la misma manera, por lo que se hace necesario conocer el resto de la historia para tener un mejor juicio.

En el contexto cultural del romanticismo muchos temas son revestidos de ropaje medievalizante para que adquieran consistencia. Así se logra revalorizar un mundo previo, supuesto, a la apertura de la modernidad. Kierkegaard, glosador de «la dama», considera para sí la figura del «caballero». En efecto en su filosofía se articula la concepción romántica del amor cortés. Pero ese amor cortés del siglo XIX poco o nada tiene que ver con el bajomedieval. En el amor romántico la funcionalidad social inmediata está suprimida. Tampoco hay patronazgo ni creación de cortesía en el grupo de poder. Es un sentimiento construido en la ficción sin la estructura real del vasallaje de la sociedad estamental. Se expresa, por último, en el lenguaje tópico de la subjetividad. El caballero y la dama de Kierkegaard pertenecen a un contexto pretendidamente intemporal que en realidad se vincula con la recuperación romántica de lo religioso.

¿Quién es la mujer, la dama o la amada? Estrictamente nadie. Son ideaciones, construcciones, primero mentales, que se forma el caballero para sacar a lo femenino de su estado-informe. Son, en primer lugar, objetos de ficción. En verdad, todo lo que es femenino es una orto-representación de lo humano, o, en algunas formulaciones, una representación alegórica primordial. Cuando un varón idea al ser humano perfecto idea a la amada. Pero es su idea, su representación. Por serlo resulta fascinante y, por lo mismo, solo resulta fascinante cuando se mantiene como tal representación. «La mujer», «la dama del caballero», «la amada» son sueños del varón que espiga de aquí y allá rasgos apenas bocetados en las mujeres reales. Con ellos construye un modelo perfecto y, con ese modelo en la mente, con ese su objeto ficcional, se mueve: busca hacerlo verdadero en alguna mujer real, empresa siempre abocada al fracaso.

El mismo amor no es otra cosa que la tensión hacia ese objeto ficcional y, por lo tanto, no puede realizarse. La esposa nunca es la doncella que se deseaba, porque el deseo fabrica su objeto y el objeto de deseo y el objeto de posesión no pueden coincidir. Lo que Schopenhauer expresaba con la ruda comparación de la pérdida de las alas por las hormigas adquiere en Kierkegaard una sutileza mucho mayor. No hace falta que la deseada cambie, esté «ajada». Ya no es la que deseaba porque simplemente ya es mía. El amor es por lo tanto una tensión que no puede resolverse, realizarse. Y existe mientras no culmina. El verdadero amador sabe esto y sabe entonces que el verdadero arte del amor es el arte de la renuncia. Durante ese «mientras», el amor existe y es en sí una deliciosa tensión.

Los caballeros idean a las amadas, como lo hicieran Dante o Petrarca, para tener eso. No a Laura o Beatriz, que carecen probablemente de interés, sino a sus fantasmas, sus construcciones con las que aumentar su propia individualidad. Lo que permite al varón construir con tanta facilidad un ser femenino de ficción es que la mujer, ontológicamente hablando, es una broma. No es una argucia oscura de la naturaleza, es pura y llanamente una broma. Esto se hace patente si nos damos cuenta de que la mujer es un ser sobre el que se acumulan demasiadas gracias. Aparenta ser la parte excelente de la especie, por gracia, belleza y disposiciones, y, sin embargo, ni siquiera está claro que pertenezca a ella en sus grados reales.

La mujer es un ser al que la palabra «existencia» le viene grande. Es un sueño de Adán, del varón, como ya avisa el relato mítico del Génesis. Es materia informe sobre la que se ejerce la individuación amorosa. Todo caballero es Pigmalión que hace emerger a su «dama» de lo informe femenino. Lo femenino como tal comparte la característica óntica de la materia en general: es extrínseco. La mujer es un ser cuya finalidad está en otro ser. No tiene vida propia. Su espíritu, como la naturaleza, es vegetativo. Su ser entero está contenido en los límites de la naturaleza y es incapaz de excederlos. A decir verdad, no tanto es que la mujer sea como la naturaleza, cuanto que la naturaleza misma es femenina. Y así como Dios es principio que saca a la materia de su informidad primigenia, el varón crea a la mujer por medio de sus representaciones. Mujer y materia continua son lo mismo; varón y potencia divina individualizante también.

En el caso de Kierkegaard, esta característica atribuida al ser femenino como «ser para Otro» no es funcional, como lo era para Hegel, sino ontológica-esencial. En otros términos: si tomamos las caracterizaciones de Hegel casi obtenemos lo que el feminismo de los últimos años ha venido en llamar «género», es decir, una normativa y simbolización que opera sobre la dimorfia biológica. No es así en Kierkegaard. Presionado por el naturalismo (que solo en ese caso de las mujeres tiene lugar en su filosofía), Kierkegaard considera el sexo mismo como

dador de esencia, con independencia de roles, situaciones, normas o simbolizaciones. No solo es que las mujeres sean naturaleza y por lo tanto lo que de la naturaleza se predique valga para ellas. Es que la naturaleza es femenina.

De esa indiferenciación femenina primigenia el varón fabrica el «bello sexo». Sin embargo, desgraciadamente, en su ocurrencia fenoménica, es decir cada mujer existente, el bello sexo casi nunca presenta todo aquello que lo adorna en su estado de ficción. El modelo es siempre, platónicamente, superior a la copia. Y en el mundo corriente solo hay copias. La mujer tiende a decaer. Lo que son las mujeres reales es siempre distinto de lo que «lo femenino» promete. Así las cosas, puesto que no hay remedio, dado que a este mismo declinar en los hechos están sujetas todas las ideaciones, lo mejor que puede hacer el varón es sobre-impostar constantemente a la mujer o mujeres reales en las que haya decidido ejercer el principio de individuación. El caballero se esforzará en fabricar figuras a partir de la mujer existente, que es únicamente pretexto para ellas. Si aprende a hacerlo, esa sabiduría le convertirá en «el seductor».

Ser un seductor es una de las glorias en que puede convertirse el amador perfecto. El seductor tiene un arte que no puede ser confundido con las artimañas del mero donjuán. Este último es un ser acumulativo por cuantitativo y mide sus éxitos por la cantidad de mujeres reales que ha logrado beneficiarse. No es un individuo intelectualmente respetable porque no sabe administrar su placer. En verdad, cuando lleve una cantidad considerable de ellas, será como si solo llevara una, porque su experiencia es mera repetición. Y acabará dentro del dominio del principio de los indiscernibles. Tras mucho esfuerzo ya no sabrá si está con doña Inés o con doña Ana, porque de ambas solo obtiene lo mismo. Por el contrario el seductor es un lince, un sabio hedonista. Puede seducir cientos de veces incluso a la misma mujer que siempre será para él distinta. Basta con que aprenda a administrar su propia ideación y consiga que la mujer real participe de ella. Como al animalillo al que se adiestra, debe hacer que la mujer real se esfuerce en cumplir sus expectativas diferentes, cada vez más alto, cada vez en una dirección. Y cada vez tendrá lo que quiere, la forma que pretenda en esa ocasión extraer de la materia informe que tiene ante sí. Las mujeres, fascinadas por el amor, le seguirán la corriente, se esforzarán, sacarán de sí lo que sea preciso. Están para eso[10].

Lo femenino es cera blanda impresionable. Esa mujer seducida una vez o cien veces guardará el sello de su seductor; siempre será suya porque él la hizo. Y ninguna mujer puede resistirse a esta estrategia porque no «es» hasta que la sufre. El deseo de agradar que las mujeres sienten es una tendencia confusa hacia esa su única oportunidad de principio de individuación.

En ocasiones, a lo largo de la misoginia romántica, este tipo de explicaciones aparecen entreveradas con otras que dejan percibir sus orígenes. Así sucede en el caso de Schopenhauer cuando de pasada afirma que las mujeres tienen un existir peculiar dado que nunca han podido ejercer su voluntad sino por medio de la voluntad de otro. Esto ha conformado su modo de estar en el mundo. Y en el caso de Kierkegaard esa su obstinación en el varón como dador de individualidad tiene este contrapunto: «la mujer que busca una existencia individual frente al varón para el cual ha sido creada se vuelve repugnante y digna de mofa, lo que evidencia que el verdadero fin de la mujer es existir para otros». Ambos tenían ejemplos suficientes de mujeres que intentaban ejercer su voluntad o vivir fuera del dominio del agrado. Pero los rechazaban. Su postura era resistencial respecto del fenómeno de demanda de libertad de que eran contemporáneos. Y con sus doctrinas contribuyeron a osificar los mundos de la cultura y la política validando las prácticas excluyentes. En el fondo estaban de acuerdo con Hegel, aun siendo los dos los más distinguidos antihegelianos: para las mujeres *eticidad*, esto es, cumplir las normas impuestas por las expectativas comunes y no preguntarse sobre ellas ni menos ponerlas en cuestión. Las mujeres han de vivir sin recursos, sin educación, sin dinero, sin libertad, en fin, sin individualidad. Este es el buen orden que el concepto democrático de igualdad-ciudadanía está poniendo en peligro.

Nietzsche: naturalismo, imágenes y normas

Los registros temáticos de Nietzsche son tan abundantes y variados que de su filosofía siempre cabe hacer lecturas contrarias. Suele, sin ningún asomo de rubor, adoptar posturas divergentes sobre una misma cuestión y sus textos avalan juicios incompatibles. Este es el caso la práctica totalidad de sus tematizaciones político-morales, por lo que en su pensamiento pueden buscarse y encontrarse elementos y argumentos de tradiciones tan opuestas como el totalitarismo o el libertarismo. No es posible tampoco reducir sus ideas a coherencia: pone demasiadas en juego. Si por ejemplo buscamos textos de misoginia plana, pura y dura, de tipo schopenhaueriano, los encontraremos. Si rastreamos textos feministas también los habrá.

De todos modos la necesidad de introducir cierto orden se impone y por lo tanto hay que acudir a sus concepciones globales, a sus representaciones fundamentales. La representación que usa más sistemáticamente para explicar la dinámica moral, histórica o política es la división entre fuertes y débiles. Es una distinción ella misma valorativa que además se traduce en sistemas de valores. Sabemos de la existencia de fuertes y débiles porque conocemos las concepciones del mundo de unos y otros y los mundos que resultan de la acción de cada uno de estos grupos. Los valores de los fuertes se fundamentan en la potencia individual, mientras que los de los débiles lo hacen sobre el instinto de rebaño. No siempre esta ontologia dual coincide con la frontera masculino-femenino. De Schopenhauer, Nietzsche toma que «lo hembra» es una continuidad de la naturaleza; sin embargo, lo hembra es natural, mientras que lo femenino es el resultado de una ideación, una ideación seguramente masculina, por más señas.

Ser hembra es ser madre y ser débil. Lo femenino reconvierte ese trazo ontológico en un armazón valorativo: exagerando su debilidad se defiende de la fuerza. No hay en ello ninguna astucia, sino absoluta necesidad. Las mujeres se dejan ficcionar y se ficcionan ellas mismas por instinto de supervivencia. Por el mismo por el que se vuelven función ajena. Es el lugar que han encontrado para sobrevivir a la pura fuerza. En el terreno del enfrentamiento, en la lucha cuerpo a cuerpo, no habrían tenido la menor oportunidad, en vista de lo cual, buscando salvar lo más que pudieran, fingen una debilidad aún mayor que la que padecen para que la fortaleza se detenga, desarmada, ante su estado inerme. Incapaces de ofender no pueden recibir ofensa, escribía Cervantes[11]. Renunciaron a la individuación-fuerza porque no podrían haber cumplido con sus arcaicas y terribles exigencias: el duelo a muerte. Y puesto que no pertenecían por habilidad natural al mundo de la espada se sentaron a los telares. Aún ahora, en los metales de voz que los sexos exhiben, se oye en la conversación masculina un lejano eco de los hierros que chocan y en las femeninas los murmullos del tejer.

Sin embargo y en los hechos actuales, individualmente considerados, ni todos los varones son fuertes ni todas las mujeres son débiles. Fortaleza y debilidad son conceptos relativos desde el punto de vista empírico. La individualidad que sabe de sí y de su potencia se sabe excluida de la categoría de sexo. Pero puede que los demás no tomen en cuenta semejante saber de sí y con todo la incluyan en uno de ellos, el que aparente. Por ello las mujeres como conjunto son obligadas a comportarse extrínsecamente y a usar las armas de la debilidad. Esa normativa tiene cierta lógica porque la posición de las mujeres en el mundo viene dada por la maternidad y en esto comparten el destino general de lo hembra. Con todo, para imponerles la normativa «femenina», en la educación a la que se las somete y ellas mismas se someten, se usa excesiva crueldad. Se las hace vivir demasiado por debajo de lo humano. Solo se les permite tener una virtud, su honor, su «honra», que ni siquiera luego es apreciada por los costes morales individuales que ha tenido mantenerla.

Lo que las mujeres son se explica por lo que deben hacer. Acostumbradas a la sumisión desean normalmente servir. Y sirven a los varones, al estado, a la moral. Exageran su debilidad e implementan el instinto de rebaño. Sin embargo la verdadera moral comienza allí donde ese instinto

gregario termina. La verdadera moral es asunto de espíritus libres. Y en lo femenino la libertad no es regla, sino excepción. Hay pocas mujeres rebeldes. En verdad la rebeldía nunca abunda; es peligrosa y solitaria. Lo mejor que pueden hacer las mujeres es acomodarse a su función vicaria. Ser el reposo del guerrero para cumplir así el transfundirse en el hijo que la especie gravosamente les impone. «Las mujeres se inclinan a considerar a sus maridos como un signo de interrogación de su honor y a sus hijos como una apología y una penitencia; necesitan hijos y los desean de otro modo que los hombres». En efecto, los varones persiguen a las mujeres porque dos cosas les gustan sobremanera como niños grandes que son: el juego y el peligro. Y en las mujeres encuentran la síntesis del juguete peligroso. Los sexos no viven de la misma manera ni aman del mismo modo[12]. Cierto que el sexo femenino es quien más arriesga y pierde en los encuentros. Por eso la indulgencia para con las mujeres nunca es bastante.

Por la cercanía que las mujeres tienen con todas aquellas cosas que la Naturaleza verdaderamente es y que la Cultura por el contrario oculta —todo lo que Nietzsche llama *pudendum*—, las mujeres, antes que rebeldes, suelen ser escépticas. Y más cuanto más avanzada es su edad. La creatura del varón comienza a deshacerse, va perdiendo razón de ser. Entonces es cuando dejan de tener espejismos sobre sí mismas y otros. Y llegan a ser más escépticas que todos los hombres juntos. Saben que no hay nada esencial y que todo lo que se hace y se dice no es más que un velo, puede que necesario, que intenta ocultar la completa superficialidad en que todo existe. No creen en nada, puede que ni siquiera en el látigo que aconsejan para las demás.

Por último, en lo femenino hay algo más: dado que es la presentación-representación de lo propiamente humano cuando es perfecto, exige, como algo que existe para ser contemplado, distancia. Puesto que algunas mujeres se esfuerzan en hacerse como los varones las han soñado, poseen el hechizo de esa su acción…, siempre que la distancia se mantenga. La cotidianidad permite solo grados pequeños de idealización. De cerca casi todos los seres humanos son demasiado humanos y —pese a la división funcional y simbólica del sexo— demasiado parecidos.

En resumen, lo hembra es una continuidad natural y lo femenino una máscara. Ahora bien, todos los débiles desarrollan estrategias parecidas, gregarismo, hipocresía, con las cuales resultan a la postre vencedores de los fuertes. En ese sentido, la cultura completa cristiana es enemiga de los valores arcaicos, fuertes, y expresión de feminidad, sobre todo en la parte más «femenina» de los varones débiles, el clero. En sus momentos de pensador apocalíptico Nietzsche no duda en escribir que ese orden debe ser trastocado y valores tales como la compasión, abolidos. Son los mismos momentos en que clama por el retorno de la «bestia rubia» viril germana. Sin embargo, su rechazo de los genéricos como máscaras impuestas a los individuos, en otras palabras, su adhesión a un individualismo radical de los espíritus fuertes, abre vías de fuga en el pensamiento misógino romántico[13]. A partir de Nietzsche el pensamiento que se impuso en Europa fue su mezcla peculiar de naturalismo y fenomenología. Dio como resultado las teorías que utilizaron la hipótesis de la continuidad sexual, cuyos más conocidos representantes fueron Weininger y Freud.

En el núcleo del naturalismo romántico existía una contradicción de fondo que no tenía solución posible: cómo explicar el orden humano en su relación con el orden natural si se admitía que en el propio orden humano el orden natural se mantenía. Para las filosofías naturalistas esto era admisible al precio de degradar la cultura a un estadio peculiar del orden natural, y así lo hicieron Schopenhauer o Darwin. Para aquellos que concedían preponderancia al orden normativo, como era el caso de Hegel, Kierkegaard o Nietzsche, había de explicarse, y no era fácil, por qué la preponderancia humana en el orden de la naturaleza estaba invertida respecto a la cuestión de los sexos. Es decir, cómo sucedía que la especie humana, que no era exactamente una especie puesto que su vida no se desarrollaba dentro del orden natural estricto, siguiera guardando uno de sus fundamentales equilibrios, la jerarquía sexual, según el más elemental de los parámetros, la fuerza.

Para los primeros, los naturalistas estrictos, la cuestión quedaba zanjada, pero el resultado era la negación de lo político. No existía otra cosa que «la lucha por la vida» y el varón luchador acompañado de la hembra sedentaria. La esfera completa de los acuerdos, el disenso y el pacto, el bien común y los fines y modos de la acción colectiva eran apariencias. El ciudadano que salía de su casa por la mañana a trabajar en la City iba «armado» con su maletín a protagonizar encubiertas escenas primitivas de caza y rapiña. La igualdad era un mito que movía a los débiles. Los segundos, aquellos que comprendían que la humanidad ha desarrollado un mundo simbólico y normativo que la constituye y por lo tanto la aparta del mundo natural, introdujeron la construcción de lo femenino como imagen fantasmática. Empero, todos estaban de acuerdo en lo esencial. Por una u otra razón, las mujeres son seres defectivos a los que la palabra existencia les viene grande y por lo tanto no deben disfrutar de los mismos bienes o derechos que los seres plenos.

Ya fuera fundada en el orden natural o en el normativo, la jerarquía sexual era irrenunciable. No es preciso ponderar el rendimiento que tales ideas y argumentaciones tuvieron para enfrentarse al sufragismo que les era contemporáneo. Ni cómo diversificaron sus fuentes de autoridad al traducirse a los lenguajes de la medicina o de las nacientes ciencias biológicas, sociales y psicológicas. Constituyeron un frente casi inapelable. Las ideas gestadas por la misoginia romántica tuvieron fortuna y éxito. Creo que no es exagerado decir que aún perviven fuera del discurso público. Son la inexplícita armazón de muchas ideaciones y prácticas corrientes. Ceden terreno muy poco a poco y saltan a primer plano a poco que se rasque en la conciencia común. Por ello es adecuado conocer su génesis histórica y sus primeras y principales presentaciones. Tales ideas no son simplemente inerciales y se corresponden con los tiempos en que fueron concebidas. Entonces apuntalaban un orden que comenzaba a tambalearse y lo hacían conscientemente. Eran resistenciales y tenían intervención inmediata en la acción pública contra cualquier demanda de igualdad y ciudadanía. En la actualidad cabe preguntarse el porqué de su silenciosa vigencia[14]. Puede que resulten confortables o confortadores para quienes, debiendo acatar en público los cambios producidos, mantienen hacia ellos radical desconfianza. Puede también que continúen validando una jerarquía sexual que en la práctica se mantiene con asombroso vigor.

La manera más radical de explicar este fenómeno es que tales ideas validan un conjunto de prácticas, mantienen un orden; es expuesta por C. Pateman en su obra *El contrato sexual*[15]. El contrato social, de igualdad y libertad aparentes, presupone un contrato sexual previo que es un pacto de sujeción. En tal abuso todos los varones están de acuerdo en el alba de la modernidad. Celia Amorós se refiere a esto mismo cuando afirma que la idea de igualdad y la fratría masculina se solaparon. Ambas cosas son posibles. Cabe recordar que en la versión del contrato social del *Manuscrito de Ginebra* Rousseau daba como la mejor razón para negar que las mujeres tuvieran derecho de ciudadanía esta: la jerarquía de la familia, natural y deseable, no podría mantenerse si en otro ámbito más relevante, el público, las mujeres tenían reconocida cualquier especie de igualdad. La igualdad moderna hacía iguales a los varones y solo a ellos. Lo eran por ser individuos que, dotados de individualidad universal, se convertían en ciudadanos. Cada uno de ellos patriarca respetado y respetable de una familia. Cualquiera puede observar que semejante orden únicamente existió en la imaginación, pero sus consecuencias se hicieron notar con toda crudeza en el estatuto de las mujeres. Y contra sus quejas, protestas y vindicaciones se alzó el fenomenal edificio de la misoginia romántica.

Capítulo III

El feminismo es heredero directo de los conceptos ilustrados, y es un movimiento ilustrado él mismo. Como sabemos hay dos, (al menos), períodos históricos en nuestra propia historia a los que cabe calificar de ilustración. Hablamos de ilustración, en el sentido propio, cuando nos referimos a todo el espectro de ideas, en ocasiones difusas, que se solidifican en los autores y las polémicas del siglo XVIII. No es un pensamiento sistemático ni uniforme. Es más bien una gran polémica que recorre un siglo entero y que tiene inflexiones características a cuyo través nosotros conocemos cuales son las posiciones respectivas que los autores tienen y podemos intentar clasificarlas. En otras palabras, la Ilustración es una larga polémica acerca de cuestiones divergentes: libertad, igualdad, contrato social, legitimidad del orden político, individuo, riqueza, naturaleza, historia, religión… y bastantes otras. Lo que tienen en común los autores ilustrados es que todos tratarán esa tópica, pero sus respuestas no serán por lo común homogéneas.

Por referencia a este fenómeno ilustrado europeo, solemos hablar de Ilustración refiriéndonos en particular a la segunda Sofística griega, donde encontramos en muy pocos años un contexto que se parece, (incido en el «se parecen»), al que luego sobrevendrá en el siglo XVIII en Europa. Y a partir del fenómeno europeo de nuevo hablamos de movimientos ilustrados en países que no pertenecen a nuestra área cultural y de los que decimos que tienen «sus ilustraciones». Así se puede hablar de una ilustración egipcia o de una ilustración latinoamericana, o de una ilustración rusa por concurrencia de situaciones parejas desplazadas un siglo en el tiempo. En esos casos nos referimos a movimientos intelectuales de despego del pensamiento tradicional, con incidencia política, que sirvieron de base a los nuevos procesos sociales de modernización en esos países.

Pues bien, el feminismo, decía, es una de las marcas de la ilustración. Se hace difícil entender como ilustraciones simplemente pensamientos de arco corto que ocurren en sociedades que estén dando el salto hacia una economía relativamente industrial, si en ellos no aparece claramente separado el bloque de la vindicación de igualdad de los sexos. Esos tramos de pensamiento puede que sean propiamente regeneracionismos, pero no ilustraciones, aunque a veces se les dé ese nombre por analogía.

Existen sin duda muchas otras marcas de ilustración, pero la que nos ocupa es esta. La vindicación de igualdad entre los sexos empieza aquí mismo. En el período barroco europeo podemos encontrar tímidas entradas en el tema, llevadas a cabo por algunos filósofos y por ciertas mujeres que, por su género de vida o por su género de familia, han accedido a la educación. Hay una tímida vindicación de igualdad, insisto, y la califico de tímida porque, más bien y todavía en el período barroco, lo que subsiste es otra tradición discursiva que ha comenzado antes, en los albores del Renacimiento: un género literario peculiar, un género argumentativo que se conoce con el nombre «de la excelencia de las ilustres mujeres». En otros términos, sociedades fuertemente estamentales en gran parte desfundamentan la continuidad genérica y entonces ofrecen a sus mujeres, que en esas sociedades son las damas, ejemplos del pasado o del presente en los cuales se puedan reconocer; figuras de feminidad dotadas de excelencia. Esto explica la literatura que desde el siglo XII al siglo XVII se produce en Europa sobre la excelencia de las mujeres, literatura que glosa las vidas de grandes mujeres del mundo clásico, bíblico o semificcional, que serán las mujeres que se conviertan en modelos para las damas de las castas nobles.

Esta literatura, sin embargo, se concebía perfectamente sin discontinuidad con la existencia de una apreciable literatura misógina en los mismos períodos y a veces en los mismos autores. Tengamos en cuenta por ejemplo el caso de Erasmo que no tiene ningún inconveniente en dedicar en *El elogio la locura* un capítulo entero a demostrar la estupidez ingénita del sexo femenino y también escribe ensayos sobre la excelencia de las mujeres. Son géneros aceptados que no cambian, ni lo pretenden, el territorio argumentativo.

Cuando justamente este género literario se interrumpe es en el siglo XVIII y pienso que sucede porque se está asistiendo al nacimiento de una sociedad nueva. Ya no se trata de decir que el sexo femenino tiene, al lado de sus obligaciones y deberes específicos por el hecho de serlo, una particular excelencia, o un modo de llegar a cumplir esa excelencia; se trata de decir que justamente el sexo femenino no tiene por qué padecer aquello que se deriva de las especiales condiciones de su *Sittlichkeit*, de su eticidad, de su normativa heredada. No tiene por qué existir un modo evidente de ser o una frontera diferenciada para el sexo femenino. Por el contrario es, tal cual, la vindicación de igualdad lo que se produce y aparece en el período ilustrado en el sentido estricto. De manera que cuantos textos podemos encontrar anteriores, ni siquiera podemos suponer que son antecesores de los textos ilustrados, porque el modo en que se tematiza la cuestión varía de una forma tan fuerte, que no se puede establecer continuidad. Los autores ilustrados están hablando de otra cosa. No están aceptando un mundo que esté dividido, están constatando que, estando el mundo dividido, la división es inaceptable.

Los nuevos individuos

¿Qué ideas hacían posible poner en cuestión algo tan incuestionable como el sexo? La simple expresión «el sexo» designa a las mujeres hasta el siglo XVIII, en tal contexto ¿cómo era posible poner en cuestión algo tan fuerte? Las bases habían sido colocadas con anterioridad, sobre todo por el derecho racional, con la idea por otra parte ya para nosotros perfectamente incorporada, de que un ser humano ha de ser, para ser pensado, pensado como algo que carece de atributos, es decir, que solo tiene como atributos la razón y la libertad, y que el resto serán circunstancias triviales.

El derecho racional, en efecto, había postulado unos seres humanos que no existen, y de esos mismos seres humanos hablaba la filosofía racionalista. Los seres humanos de la filosofía racionalista o del derecho racional son curiosos, porque como he escrito «no nacen, no mueren, no tienen sexo». Podrían ser todos espíritus puros, solo que son seres humanos, pero carecen de todo lo que es la facticidad real en que un ser humano desarrolla su vida. Sin embargo las construcciones conceptuales se hacen en función de ese diseño.

Tales construcciones conceptuales tienen como teleología, como fin, una radicalmente nueva idea de ciudadanía, que es necesaria puesto que la legitimación religioso-teológica del mundo ha quebrado. Y ha quebrado a manos de dos enemigos potentísimos: uno de ellos una nueva explicación del mundo en términos de lo que estamos acostumbrados a llamar ciencia y otro, importantísimo, los ciento cincuenta años de guerras de religión que han estado a punto de acabar con Europa. La religión ha servido de azote de todas ellas. La religión no puede seguir funcionando como legitimación del orden político, es más, la religión es potencialmente peligrosa. Y cuando los nuevos estados tienen que darse a sí mismos formas de ser inteligibles, si bien la Gracia de Dios se sigue invocando para el monarca, no es la autoridad divina la que legitima el poder único. Muchas veces sin hacerlo completamente explícito, se supone por el contrario que es la voluntad común de todos de obedecer a uno y las leyes que Ese representa, la fuente de legitimidad. La noción de ciudadanía, que es lo que hace un estado, la común voluntad de todos de obedecer a uno o a varios, los cuales elaborarán leyes justas que todos cumplirán, está comenzando a dar sus primeros pasos.

Esta idea, en estos márgenes de generalidad, es compartida por todo el siglo XVII, con independencia de las modulaciones a las que la

sometan, ya sea el pensamiento político pesimista, optimista, pactista, contractualista o no. La idea de ciudadanía, como sabemos, se vincula más tarde estrictamente con la idea de propiedad y con el sexo: sexo masculino. Pero hay un momento, hay unos años, en los que todavía no está ejerciéndose ni concretamente explicitada, en que es mucho más abierta. Esos son los años justamente que permiten algo tan inaudito como preguntarse esto: ¿acaso la distinción varones y mujeres, y en los deberes que unos y otras tienen, y las libertades que unos y otras gozan, no pertenece al orden político?, es decir ¿no debería o podría ser esa diferencia eliminada si resulta indigna? Esto, que es una idea excesivamente moral, es justamente uno de los núcleos ilustrados.

Inscribir una demanda dentro de ese núcleo emergente de ciudadanía ha de hacerse utilizando una red conceptual difusa, la de la igualdad. A la vez la igualdad está sirviendo de trasfondo a la propia concepción de la idea de ciudadanía. Como he dicho la red conceptual de la igualdad es difusa y en gran parte está formada por tractos inexplícitos de pensamiento religioso. Pero es muy potente. Basta preguntarse, cuando funciona el porqué de no aplicarla, por ejemplo, a la división de sexos.

Había motivos para poder hacerlo, y como existían hubo quien naturalmente se plantó y afirmó que esto no podía hacerse, es decir, que justamente el asunto se interrumpía ahí y hasta el sexo no podía llegar. Que era normal hablar de ciudadanía, de igualdad, de leyes o de delegación de poder, de casi todo, pero sin que ello afectara a una distinción fundamental: la que existía entre varones y mujeres. La división entre los sexos era de otra índole y no pertenecía al orden de lo político. Sus márgenes debían ser mantenidos donde estaban. Este alguien fue Rousseau, precisamente uno de los más fuertes antecesores teóricos de la democracia.

Rousseau inauguró el modo de hacer filosofía política que triunfaría en el siglo XIX. De hecho gran parte de lo que entendemos por orden político es producto de sus conceptualizaciones. Pues bien, en lo relativo al sexo fue extraordinariamente concluyente: Político es aquello que surge del pacto social; la desigualdad entre los sexos no tiene ese origen; es, por el contrario, natural. El campo social mismo cuando se articula políticamente ha de hacerlo bajo la metáfora de un pacto de todos y dentro del cual producirán todos los pactos necesarios: en orden a las leyes, a la formación de mayorías, las creencias, etc. Todo ello afectará a aquellos individuos a los que se concede capacidad política, que son, potencialmente, todos los seres humanos. Ahora bien, el orden de lo político y el orden de lo natural son dos casos. Al igual que las sociedades animales permanecen en el orden de la naturaleza, en la esfera de los seres humanos hay rasgos y comportamientos que pertenecen al orden de la naturaleza, luego no deben ser tocados ni cambiados. Son prepolíticos. Lo más relevante en las sociedades humanas que pertenece sin embargo al orden natural es la distinción entre varones y mujeres. No es una mera distinción física ni biológica. Marca lo que deben hacer unos y otras y en qué sentido sus esferas del mundo están separadas. Las mujeres son la parte de la naturaleza que está introducida en la vida espiritual (que es la política), y deben ser a ella reconducidas si intentan salirse. Porque si se salen se producirá un desorden generalizado en lo político.

Rousseau afirmaba contundentemente algo que el siglo XIX entero tuvo claro: decía, simplemente, que la distinción jerárquica de poder, de dignidad, de autoridad, de saber, entre varones y mujeres no era producto de un esfuerzo para que la distinción existiera, era, por contra, natural. Y lo natural debía seguir existiendo sin ponerle ninguna cortapisa. Toda mutación, todo cambio, más bien debía ir encaminado a que se produjera tal cual era.

La idea de igualdad, que es una idea fortísima, siempre se matiza restringiendo su campo de aplicación. Rousseau, teórico de la igualdad, la restringe a un solo grupo, sin embargo, muy amplio: el de todos los varones de una comunidad política, lo que no deja de ser una gran novedad. Ahora bien, ¿qué sucedió? Que ello fue la chispa que hizo nacer el pensamiento feminista tal y como hoy lo conocemos y con los mismos rasgos que tiene y conserva en la actualidad. Las respuestas a Rousseau forman el primer corpus teórico del feminismo. Su obra fundacional, la *Vindicación* de Mary Wollstonecraft. Este libro, que es un continuo rebatir el sexismo de Rousseau, repite hasta la saciedad el mismo punto: ¿cómo es que el señor Rousseau se puede permitir decir que la mitad de la especie humana está en estado natural y que además ha de ser conservada en él? Y de ese punto derivar otro: ¿en qué sentido puede mantenerse un tracto naturalista dentro de la humanidad sin que la propia humanidad quede afectada como conjunto? El punto elegido por Mary Wollstonecraft es, a todo efecto, el punto por excelencia. Si la humanidad tiene al menos una mitad para la cual valen las explicaciones naturalistas, no hay razón para pensar que no valgan para toda ella al completo. El naturalismo hace vacilar la estructura política que Rousseau quiere hacer firme. Si Rousseau se cree el resto de sus ideas, no tiene legitimidad teórica para mantener la desigualdad entre los sexos.

Para Rousseau, sin embargo, esta contradicción no existe, es una cosa que quiero que reflexionemos. A Rousseau no le parecía contradictorio en absoluto ser demócrata para los varones y naturalista para las mujeres. A quien sí le parecía contradictorio era a Mary Wollstonecraft. El discurso de esta autora es el primer discurso feminista contrastado que difiere de la tradición anterior, la de la excelencia de las mujeres, así fuera cultivado por pensadores tan evidentemente feministas como Poulain de la Barre. No es un discurso galante ni cortés, ni referido a salvar de los efectos más claros del sexismo a las mujeres. Es, por el contrario, la asunción completa de la idea de igualdad y su red conceptual, la asunción del nuevo paradigma político y la denuncia de sus restricciones interesadas. Si Wollstonecraft no fuera rousseauniana su *Vindicación* no habría sido posible.

¿Qué sucedió cuando los primeros regímenes democráticos comenzaron a funcionar? Todos ellos usaron y hasta abusaron de la idea de igualdad, pero la idea de igualdad se solapó con una idea étnica anterior y muy potente: la idea de la natural jerarquía masculina. La jerarquía masculina y la igualdad fueron lo mismo, de tal manera que entonces el naturalismo quedaba necesariamente afirmado. Rousseau triunfó en toda la línea. Si la igualdad política solo se atribuía a algunos en función de su sexo y no de otra cosa, había que declarar natural la desigualdad que se instauraba. Y como semejantes declaraciones tienen consecuencias, era de esperar el florecimiento de explicaciones y glosas de tal desigualdad. Aparecieron muy tempranamente.

Las teorías naturalistas explicaron en qué sentido constituíamos una especie natural y en qué sentido no. Y tuvieron cierto éxito. Abierta, mejor reabierta si hemos de considerar a Montesquieu, la vía del naturalismo por Rousseau, toda una nueva conciencia se derivó de ella. E intentos de filosofías espiritualistas de explicar lo mismo, por ejemplo, Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, nunca fueron tan compartidos, alabados, ni llegaron a formar conciencia común con el peso y la expansión paradigmática del naturalismo cuya imagen más evidente es Schopenhauer.

El esencialismo

La nueva sociedad política burguesa nacida en el siglo XIX, para poder mantener este naturalismo social, tuvo que acudir a dos supuestos conceptuales, uno el esencialismo y otro el organicismo. Venían pedidos por instancias diferentes. El esencialismo era absolutamente debido. Si solo se concede igualdad en función de un único parámetro y este parámetro es la pertenencia al sexo masculino, y de ahí entonces advienen la ciudadanía y la igualdad política, hay que explicar qué tiene de particular el sexo excluido. El sexo femenino comienza a ser «el otro», el «algo otro». Ese «otro» del que se afirma la continuidad con la naturaleza. Pero para todo ello hay que esencializar, es decir, hay que comenzar a explicar y definir a «la mujer» como algo distinto de lo humano en general. El naturalismo tiene que deducir una esencia, no le queda más remedio que hacer esencia. Y llega tan lejos esta manía de caracterizar qué sea o en qué consista «lo mujer» que acaba por romper con la

propia continuidad de la especie dentro de sí.

Nada de extraño tiene que el siglo XIX haya llegado a teorizar la cuestión del sexo como una variable tal que realmente rompe a la especie humana, puesto que se llegan a hacer afirmaciones como la siguiente: la continuidad genérica del sexo femenino es tal que está por encima de cualquier especie. Es decir, las especies animales todas, incluida la especie humana en lo que tenga de especie animal, tienen en «lo hembra» una continuidad mucho mayor entre sí que la que existe entre la mujer y el varón dentro de la especie humana. De ahí que ya ni siquiera se hable en algunos autores de mujeres, porque mujeres es un término de la cultura, sino de «hembras». Schopenhauer habla de «lo hembra» y su continuidad a lo largo de todas las especies naturales. Lo hembra es una esencia dentro de la estrategia reproductiva. Lo hembra es continuo de unas especies a otras. Dicho de otra forma más brutal: la continuidad de una mujer, y, pongamos por caso, una vaca es mucho mayor que la que existe entre una mujer y un varón.

¿Qué significaba en un contexto tal la vindicación constante que, desde los escritos de Mary Wollstonecraft en adelante, algunas mujeres que habían podido acceder, por circunstancias las que fueran, a cierto tipo de educación, hicieron de igualdad?

¿Qué querían?, ¿ser iguales a los varones? Sí, naturalmente. Esto es, disfrutar de los mismos derechos que aquellos se atribuyeran a sí mismos. Negar el esencialismo y sus consecuencias. Solo poniendo la cuestión en estos márgenes creo que evitamos la discusión, por lo demás errática y sin límites claros, de igualdad y diferencia. Hay que saber lo que significa igualdad. Y es bastante claro cuando se vindica ser igual a un varón en el uso de todas sus libertades y dignidades políticas y en el acceso a todos los bienes. Las mujeres feministas claro que querían la igualdad, esa igualdad. Por cierto, la lograron en parte a lo largo de más de un siglo de esfuerzo. Hicieron valer la igualdad abstracta. Igualdad en el sentido de poder considerarnos, unos minutos al día, seres humanos sin atributos, a los cuales no les va a ser exigido nada en particular por razón de que pertenezcan al sexo femenino. Esos minutos ¿cuánto hace que los tenemos?

El derecho al voto se consiguió en muchos países después de la Segunda Guerra Mundial, en otros todavía no existe. Pienso que hay que tener una cierta conciencia de los tiempos, y de cómo los tiempos operan con las cosas, porque si no la afinamos podemos fácilmente equivocarnos sobre los tiempos que nos toca vivir. Marcuse, por ejemplo, abomina de un sistema que niega los atributos. Afirma que la ciudadanía es una noción en la que todo lo que se hace es quitar, no poner. Es como si no se fuera hombre, como si no se fuera mujer, como si no se fuera negro, como si no se fuera rural, como si no… Lo que queda detrás de todos esos «como si no», que son los que están haciendo la vida real del individuo, lo que resta es una falta de atribución, y eso es justamente la ciudadanía. Puesto que le parece insuficiente Marcuse aboga por una nueva noción de ciudadanía que supere a la ciudadanía abstracta. Asegura que la falta de atribución es un modelo decimonónico.

La cuestión aquí implicada, la vindicación de igualdad abstracta por exoneración de atributos, funciona regulativamente, como un contrapunto. Muchas veces los problemas alrededor del concepto de igualdad provienen de una práctica conceptual anómala en la que tal vez se confunden principio de igualdad y principio de indiferencia. Y se hace como si tuvieran afinidad, que realmente no tienen. Esto es un error ontológico, aunque tenga consecuencias en la filosofía política. Igualdad y principio de los indiscernibles no son lo mismo. La igualdad es siempre una relación pactada según un parámetro, porque en caso contrario sí que es indiferencia absoluta. Una igualdad sin parámetros no lo es. Una igualdad no puede ser absoluta porque entonces es identidad y por lo tanto indiscernible. Y en ese caso no cabe hablar de igualdad.

De la igualdad relacionada con la libertad

Pese a que creo que podemos hacer una historia relativamente clara de cómo el feminismo ha nacido en el núcleo ilustrado, cómo se ha presentado en el mismo momento en que la idea de igualdad empezaba a entrar en juego, y seguir después las modulaciones que ha tenido, a veces nos confunde un aspecto de él: su uso de la relación entre igualdad y libertad. Uso que es bastante complejo pese a que pueda simplificarse. Depende de una cuestión más general, que es esta: ¿cuál es la relación entre igualdad y libertad? ¿Son cosas verdaderamente distintas o tienen tránsitos entre ellas? Porque sucede que la igualdad de la que hablamos es ante todo la igualdad que se manifiesta como libertad.

Cuando vindicamos igualdad con otro, no la vindicamos en principio para disminuir nuestra esfera de acción. Una vindicación de igualdad siempre tiene como teleología práctica ampliar la esfera de acción del individuo que la hace. Lo que quiere decir que una vindicación de igualdad es casi siempre una vindicación de libertad, de las mismas libertades que quien sirve de referencia se esté concediendo a sí mismo.

La distinción entre igualdad y libertad tal y como se usan estos términos en el lenguaje de las vindicaciones políticas, ¿es una distinción verdadera o es una distinción analítica? ¿Se corresponde con masas reales de acción y gentes que operan o libertad e igualdad son maneras de decir la misma cosa? ¿Se trata de los mismos géneros relaciónales, que simplemente nosotros dividimos para entenderlos y poder articularlos? Hay una larga continuidad entre igualdad y libertad, tal que no conozco ni me represento el caso de una vindicación de igualdad que no sea una vindicación de libertad, de un mayor campo de acción. Mientras que mentalmente sí me puedo representar el caso de una mayor vindicación de libertad olvidando la igualdad. Esto me lo puedo representar con cierta facilidad incluso. De donde parecería que la prioridad ontològica de la igualdad solo se daría transformándose en libertad. O, en otros términos, que en el núcleo de la igualdad la libertad sería previa. De ese todo al que llamamos igualdad, a lo largo de esos tres siglos que tiene tanto la palabra como los movimientos que ha generado y contribuido a validar, nosotros hemos ido convirtiendo sistemáticamente esa igualdad en libertades. Igualdad significó y va a significar libertad: libertad para tener educación, libertad para tener salud, libertad para tener soltería, libertad para tener un matrimonio que se disuelva. Esas igualdades son libertades, se transforman de modo sistemático en libertades.

Victoria Camps, amiga muy querida y filósofa por cuyo pensamiento tengo gran estima, introduce un nuevo término para aclarar esta cuestión. Viene a decir esto: la polémica igualdad-diferencia dentro del seno del movimiento feminista no tiene sentido. Si bien ella se adhiere más a pensar en términos diferencialistas, concluye que ambos discursos han de ser suplidos por el otro discurso de un género diferente y más alto, distinto y mejor, que es el discurso de la dignidad. La dignidad está por encima de la igualdad, la supera y compromete a la humanidad completa.

Creo, sin intentar estropear lo que Victoria Camps quiere decir, que el lenguaje de la dignidad y el lenguaje de la libertad de nuevo son el mismo. Me parece que el lenguaje de la dignidad es el lenguaje negativo de la libertad, es decir, la libertad negativa. No es por cierto la libertad asertiva para hacer «a», «b» o «c». Es la libertad para no «a», «b» o «c». Mediante el lenguaje y la apelación a la dignidad yo reclamo mi libertad para no «algo», no para hacer algo. Puesto que yo soy una voluntad operante, debo reclamar a veces mi libertad para no hacer algo, y que, sin embargo, tal negativa me sea aceptada sin riegos. Cuando hago algo como esto normalmente lo llamo defender mi dignidad. La dignidad no nos saca de la cuestión de qué relaciones existen entre libertad e igualdad, si se da el caso de que sea «dignidad» el nombre de uno de los géneros posibles de la libertad. Y esa es mi opinión, que sin duda es cuestionable.

El feminismo es una filosofía política. También es un movimiento con sus temas de polémica interna. El contraste entre igualdad y diferencia ha

sido uno de ellos. En todo el espectro de la filosofía política de estos años el contraste entre igualdad-diferencia ha estado presente, pero, sin duda, dentro del feminismo ha tenido modulaciones peculiares. Sin embargo, esta polémica casi inevitable es sustancialmente la misma que se manifiesta en la temática de los déficits de libertad abierta en la filosofía política de los años 80. Hay en marcha todo un proceso explicativo que consiste en entender las desigualdades como déficits de libertad. Si cualquier diferencia puede ser traducida a ellos, está claro que es ilegítima.

Igualdad en todo caso no es identidad y ninguna de las predecesoras o predecesores feministas pretendieron que lo fuera. Igualdad era igualdad dentro de unos parámetros claros y fijos de libertad y de derechos. La vindicación de identidad no es posible, acaba con la noción fundamental de individuo. Para existir, la misma noción de individuo necesita que la identidad quede fuera de los términos que podrían ser contemplados. Es contradictorio pensar en dos individuos idénticos. Sin la noción de individuo, el pensamiento político no podría actuar como lo ha hecho, bajo la idea de un contrato o pacto entre individuos. Cuando aparece, por el contrario, la idea de identidad, lo que se genera son las filosofías de las masas. La masa como «todo identitario» que ha de ser llevado al orden. Y esta es la única intromisión de la identidad en la filosofía política conocida.

La filosofía política democrática no puede ser identitaria porque se construye con la ficción conceptual del «individuo». Ficción del individuo que naturalmente no puede ser concebido como idéntico a otro, sino igual a otro. Lo cual quiere decir que esas unidades elementales ontológicas están en una relación de voluntad pactada con otro en orden a un mismo fin, en una relación tal que haya un pacto sobre las divergencias posibles.

Hay otra cuestión, generalísima, que no quiero ocultar y que tampoco puedo decidir: En qué sentido la prioridad absoluta, en el orden de lo absoluto, es siempre la prioridad de la libertad sobre la igualdad. En otras palabras, que la libertad sea previa al concepto de igualdad, ya no en el orden de lo genético, sino en el orden de la prioridad ontològica. Esto parece desprenderse de toda la filosofía práctica que hasta el momento se ha realizado. En mi trabajo «Las raíces del principio de Igualdad[16]», que no es ni pretende ser filosofía política ni moral, sino ontologia, no he podido contemplar el papel que la libertad desempeña en la constitución de la igualdad; no era pertinente dado el marco exclusivamente ontológico en que me movía. Ahora bien, la igualdad es una idea tal que, forma parte de toda la trama relacionante-unitiva conceptual y la sustenta. Nos hace poder pensar. Entonces está claro en qué sentido es un principio y cuán dificultosa es como principio. Y también en qué sentido, más difícil todavía, es un valor. En ese trabajo intento fijar los límites de igualdad, identidad, diferencia y diferencia absoluta, pero en un plano exclusivamente lógico y ontológico. Por lo tanto no en aquel plano en que es un valor, plano necesariamente práctico en el que su relación con la libertad es pertinente. En todo caso, invocando como Kant lo hiciera la prioridad práctica de la razón, creo, aunque demostrarlo sea imposible, que la prioridad absoluta es la de la libertad sobre la igualdad. En fin, se trata de una cuestión de fundamento que no puede ser abordada ahora.

Volviendo a la argumentación en curso: ¿Cuál es, al fin y al cabo, la cuestión conceptual del feminismo?, ¿pertenece a la tradición política presente?, ¿maneja la idea de igualdad dando como resultado libertades?, ¿siempre? Afirmo rotundamente que sí. Y por lo que toca a su estatuto teórico: ¿es una teoría individualista? También lo creo. La filosofía feminista no es genericista ella misma, puesto que tiene que luchar contra una imposición de generalidad normativa. Por ello, normalmente, es nominalista. Si hay algo que marque al feminismo es su rechazo al esencialismo. Con la esencia tiene muy mala relación, aunque a veces llegue a acuerdos parciales que generalmente irá solventando.

¿Cómo ha actuado normalmente el feminismo para evitar el esencialismo? Desde dos puntos: por una parte como individualismo y por otra como funcionalismo. La genericidad y la esencialidad atribuida al sexo femenino, han sido rechazadas siempre desde posiciones individualistas vinculadas a la idea de ciudadanía. Por otra parte el feminismo accede a explicar la realidad de la normativa común en términos funcionalistas. El feminismo ha de entender la común característica que permita hablar de las mujeres como un todo, en términos como «masas éticas», entendiendo estas como masas de acción, de conducta coherente que se mantengan en función del sexo. Ello no constituye una esencia, sino que resulta ser, al fin y al cabo, una divergencia de funciones establecida en el orden social. Y toda esa masa de acción ha inducido una serie de validaciones y legitimaciones simbólicas, que son las que operan para que se siga manteniendo. El feminismo siempre maneja y se remite a este género explicativo para llegar a donde quiere llegar. Por ello encontraremos siempre en sus diversas variedades todos los tractos explicativos que se han señalado hasta el momento. El feminismo será pariente de las filosofías de la deconstrucción, será pariente también de cierto tipo de funcionalismos y de cierto tipo de individualismos. Esto viene realmente de su núcleo de formación, y ese núcleo es el antiesencialismo, que viene obligado por ser el feminismo una teoría que debe combatir contra una imposición de genericidad esencializada.

El problema general de los dualismos

Todas las ontologías que conocemos, sean ellas étnicas, sean el resultado de depuraciones de ontologías étnicas, ya trasmitidas en el lenguaje religioso, ya sean aún de arcos de duración mayores trasmitidas en un lenguaje no mítico, son enantiologías. No existe ninguna teoría compartida, en el sentido de teorías comúnmente aceptadas, de cuál es el orden del mundo y por qué es bueno que sea así, que no argumente a partir de pares. Todas las ontologías y todas las ordenaciones simbólicas del mundo se construyen con pares, pares de los que siempre se dice que son tensionales y que están en una especial relación que, en su día, se llamó «dialéctica».

Como el feminismo no es enantiológico, se siente necesariamente incómodo en cualquier ontologia de cualquier mundo posible. Desde los pares pitagóricos, uno de los pares siempre fundantes es el par varón-mujer, que también es la distinción étnica por excelencia. No hay grupo humano que la haya negado. Parece que la tarea del feminismo es, precisamente, que deje de existir. En ese sentido el feminismo se plantea una tarea filosófica final. Cabe la sospecha de que sea una tarea imposible.

Imaginemos un mundo en donde ser varón o ser mujer tan solo tiene sentido, es decir es pertinente, en el orden reproductivo. Eso es hasta posible pensarlo. Pero ese no es el problema, sino este otro: La teoría feminista, a causa del carácter fundante en el orden simbólico, del par varón-mujer, ha de renunciar no solo a este par, sino a las enantiologías en general. Tiene que imaginar un mundo donde, en general, cualquier orden explicativo prescindiera de la distinción por pares de todo lo que en el mundo acontece, porque la raíz de la distinción por pares, sostiene, es la propia distinción de los sexos.

Aquí se plantea la última cuestión filosófica: ¿la máquina de pensar es capaz de hacer algo si no funciona con pares de opuestos? Me parece que no, aunque intentos han existido: las tríadas de Hegel, las tétradas de Schelling, las péntadas de Fichte. Pero todas ellas no lograron abatir el orden dual, fijado en el lenguaje con absoluta impronta. Y entonces, nos encontraríamos con una situación bastante incómoda, aunque quizás llevadera. Nos veríamos obligados a hacer el mismo juego, pero al revés, que se hizo en el siglo XVIII. En el siglo XVIII por boca de Rousseau, se dijo: «sociedad política hasta aquí, sociedad natural de aquí hasta donde termina el mundo de la naturaleza». Ahora habría que decir algo como lo siguiente: mundo que se piensa necesariamente sin pares y sin esa enantiología, todo el mundo de la sociedad humana. Para lo demás que siga funcionando la vieja metáfora de los pares que se oponen entre sí. Construyamos las explicaciones sin pares heredados. Ahora bien, temo

que tales explicaciones serán siempre frágiles, temiblemente frágiles. Pues no me extrañaría que las filosofías de la ciencia se las vieran y desearan intentando explicar aunque solo fuera el pasado sin la metáfora de los pares. Porque esos pares están introducidos en absolutamente todo. Y si bien el feminismo se autoconcibe también como una teoría de la deconstrucción, habrá que pensar que hay mucho, demasiado, para deconstruir. Encarar semejante esfuerzo puede agotar a muchas generaciones.

Si es mucho lo que hay que deconstruir, tampoco puede olvidarse que vivir no consiste en deconstruir sin descanso. Porque hay que vivir, no se puede estar deconstruyendo todo el día. Sin embargo, el feminismo filosófico raya con pensar que es así y que así debe ser. Probablemente tiene razón. Pero sepamos entonces a qué tarea nos convoca, desde que emergió de la menuda semilla de la igualdad hace tres siglos. A refundar todo orden.

Capítulo IV

La situación de las mujeres en el mundo, que por fin va adquiriendo conciencia planetaria, está al menos influida por tres grandes factores: que vivan o no en una situación rica, que operen dentro de un sistema democrático o autoritario y, por último, que las concepciones religiosas del mundo influyan de manera decisiva en la vida pública y en su vida personal.

Si bien es cierto que todas las mujeres, con lo que quiero manifestar absolutamente todas, genéricamente están en posición simbólica de sumisión frente al poder simbólico masculino, las formas en que este hecho antropológico se manifiesta son relativamente variadas. Y lo que es más grave, adoptan en gran parte del mundo el papel de rasgos culturales diferenciales, puesto que comprometen estructuras ancestrales de familia, sistemas de valoraciones y creencias completas, que incluyen gran número de rituales que se aceptan como especificidad defendible. Por citar un solo y dramático ejemplo, la ablación de clítoris en gran parte del África musulmana se justifica por el defendible derecho a la diferencia cultural. Y así ha sucedido y sucede con acciones vejatorias, entendidas como rasgos diferenciales, ejercidas primariamente sobre el colectivo de las mujeres de la cultura de referencia.

Pese a la gran divergencia entre las situaciones que las mujeres pueden vivir o padecer, de acuerdo con los tres rasgos señalados, es, sin embargo, mi opinión que todas las mujeres podemos tener objetivos y deseos comunes: Las reuniones internacionales y los debates que en ellas tienen lugar aseguran una identidad pragmática de objetivos. Existe en todas ellas la constatación de que hemos heredado un mundo, si bien nuestro estatuto de herederas es vacilante, y siempre se afirma que deseamos legarlo a nuestras hijas mejor que como nosotras lo hemos aceptado o encontrado.

Este fue, ha sido y es, el planteamiento feminista desde los albores de la polémica feminista. Porque aun siendo el feminismo Uno de los motores principales del cambio de valores que opera en nuestras sociedades desde hace siglos, nunca ha dejado ni dejará en mucho tiempo de ser fundamentalmente una polémica, con lo cual quiero decir una contrastación de argumentos, un enfrentamiento más o menos velado entre deseos contrarios y expectativas contrarias, y, en el caso límite, una resistencia.

Las consecuencias del racionalismo

Desde hace tres siglos el pensamiento de la igualdad y su complementario el de la libertad, son dos de los nudos esenciales de la conciencia europea. Al comenzar a desfundamentarse el sistema de castas en Europa, al cesar el predominio de la explicación religiosa del mundo, hubieron de buscarse otros referentes que exigieron un esfuerzo prometeico al pensamiento humano: su resultado fueron los racionalismos del siglo XVII. Racionalismo de dos cortes; atomista uno, el cartesiano, organicista el otro, el spinozista. Para la filosofía estos siguen siendo los dos grandes polos entre los que aún ahora ha de jugar. Estos polos tienen, por alejado que parezca, mucho que ver con nuestro tema, pero pospondré este asunto hasta el final de capítulo. En resumidas cuentas el planteamiento racionalista rompió los moldes aceptados sometiendo toda realidad a un nuevo tribunal, la razón, que se manifiesta como conocimiento dirigido por leyes y como argumentación fundamentada por principios. Descartes mismo afirmó que la inteligencia no tiene sexo, de la misma manera que confiaba en la igualdad de los ingenios y el reparto ecuánime del buen sentido. Esa pretensión se radicalizó rápidamente, de modo que en las filas del racionalismo cartesiano encontramos la primera vindicación de igualdad entre los seres humanos, el primer ensayo de un contrato social. No era distinta la pretensión del derecho natural: todos los seres humanos poseen por naturaleza igual derecho a la detentación de aquello que se consideren bienes, la misma legítima pretensión de libertad de acción, siempre que esa libertad no interfiera con la libertad de otros, dentro de principios de justicia admitidos por todos. Sin embargo, Poulain de la Barre, un racionalista discípulo de Descartes, señaló en el siglo XVII con toda claridad la herida presente en cualquier pretensión de imparcialidad: el sexo castiga a la mitad de la humanidad a una minoría de edad perpetua.

El sexo ha sido descubierto como construcción normativa por el racionalismo. Sin embargo, aunque según La Rochefoucauld «señalar los males es buena parte de su remedio», cuando el fundamento implícito de estas ideas que desbancaban a las religiones, en tanto que seguras y únicas interpretaciones del mundo comenzó a tomar forma, se abrió un continente de polémica que continúa desde hace trescientos años y en que los pasos atrás siempre han sido posibles.

Cada país, cada cultura, cada generación ha debido enfrentarse a este tema y contrastarse a través de él con mayor o menor virulencia. Cada nueva emergencia sociopolítica lo suscita, cualquier convulsión lo aviva y todo pensamiento lo ha teorizado. Porque una cosa es conocer racionalmente que el sexo es ante todo simbólico y otra cosa desdeñar la fuerza de los grandes símbolos cuya capacidad operativa con lo que concebimos como realidad es, en muchas ocasiones, más determinante que cualquier otra estructura aparente o analíticamente dotada de mayor poder. Por eso, conocer qué lugar ocupa o utiliza la variable normativa sexo en un mundo, un período de la historia, una cultura, una fase del pensamiento, en fin poder analizar con rigor cómo el sexo es una de las claves fuertes y quizá la más fuerte de la visión del mundo, es tener en las manos una clave de interpretación auténtica, un registro de cambio de consecuencias enormes y a veces un instrumento que hay que manejar con toda delicadeza.

Pragmática de la dimorfia sexual

Las reflexiones que produce la dimorfia sexual y las prácticas que esas reflexiones legitiman muy a menudo forman la trama verdadera sobre la que se fundan las existencias humanas posibles.

En la mayor parte del mundo occidental la filosofía, la más alta, difícil y abstracta reflexión de las humanidades, es uno de los vehículos conceptuales de sexuación, quizá el principal. Aunque en esto secularmente le ha llevado ventaja y aun en otras partes del mundo se la lleva, la religión positiva. En efecto, las religiones realmente operantes han llevado secularmente ventaja, porque han sido en el pasado, y como he dicho aún son en graneles áreas del mundo en el presente, los vehículos normativos primarios. Sin embargo, la pretendida autonomía filosófica, su aspecto «secularizado», le ha permitido refundamentar sistemáticamente aquellos contenidos que por el canal religioso habían perdido legitimidad y audiencia, pero no entidad o intereses.

Cuando las elites renovadoras han querido iniciar en sus países cambios en profundidad, han comprometido siempre en su causa a las mujeres porque deseaban un nuevo tipo de mujer capaz de ser madre y educadora del nuevo ciudadano que debía realizar y consolidar las conquistas por las que se luchaba. De ahí que todo movimiento renovador haya renunciado a parte de la cultura ancestral y haya acudido a surtirse de legitimidad al arsenal del racionalismo. Pero una vez consolidado el cambio, el colectivo de las mujeres suele obtener ventajas relativamente escasas. El mismo pensamiento secularizado que las ha empujado a la acción sabe proponerles un nuevo lugar en el que su papel sea de nuevo subsidiario bajo un aspecto modernizado.

Dicho empleando la terminología exacta, a cada vindicación de igualdad ha seguido una naturalización del sexo, acomodada en su lenguaje y formas a los modos y modas conceptuales de los tiempos. Y el sexo como límite y piedra de toque sigue ocupando su lugar en las diversas y aun divergentes concepciones del mundo. Porque pensar el sexo, para connotarlo o para deconstruirlo, es, tengámoslo en cuenta, pensar el poder. La pertinencia normativa de la diferencia sexual es «la cosa» en el sentido en que Heidegger decía una época solo piensa una cosa, que fundamenta el pensamiento y la práctica de muchas épocas y culturas diferentes. Es la gran invariante antropológica. Y temo también que pensar la diferencia sexual y su pertinencia normativa, es decir, disminuir o sobrevalorar esa pertinencia, forma parte de los vaivenes esenciales del pensamiento, porque el solo enunciado de que el sexo sea normativo ha abierto siempre el camino a extrapolaciones de todo corte moral y político.

En otras palabras, la dominación conceptual y real del sexo al que antonomásicamente se la llama sexo, es la matriz y modelo de cualquier dominación y el molde de la mayoría de las exportaciones naturalistas. Declarar «natural», es decir legítima, una desigualdad tan patente ha hecho muy cómodo no tener que tomarse nunca en serio la igualdad humana ni la libertad, y ha permitido poner fronteras sobre todo a la primera de ellas, la idea de igualdad, demasiado turbadora.

Por lo demás, cuando una cultura llega a determinados grados de abstracción, es decir, abandona el lenguaje mítico para hablar de sí misma, el pensamiento del sexo no es lo primero que salta a la vista, sino que suele enmascararse bajo construcciones totales de lo humano. La dinámica es antigua y la describió con bastante justeza Simmel: el varón no se autoconcibe como sexo, sino que a lo masculino lo concibe como propio de la especie y a lo femenino solamente característico. A este diagnóstico tan claro únicamente cabría añadirle un matiz importantísimo: que normalmente también es lo propio de la especie lo que se masculiniza y que lo femenino siempre se construye. Y solo conozco dos métodos para esta construcción, por inversión o por exclusión. La misma denominación del colectivo de las mujeres como «el sexo», esta antonomasia admitida, muestra una semántica tergiversada que remite a un imaginario no compartido por toda la especie, que de esta forma se masculiniza. La dimorfia sexual queda ocultada y nada tiene de extraño que las primeras mujeres que vindicaron en el siglo XVI su derecho a recibir la misma instrucción que los varones, lo afirmaran en estos términos: pedimos para el sexo el derecho a la instrucción. En su sentido más antiguo, el término sexo denota el sexo femenino, porque es el único de los frecuentemente dos reconocidos al que se atribuye sobreintencionalmente la característica de tal.

Las mujeres y los poderes

Como dije no se puede utilizar un término como sexo sin que connote poder. Es obvio que en todas las partes del globo el colectivo completo de las mujeres permanece bajo el poder simbólico y real del colectivo completo de los varones. Para no parecer premiosa, recordaré simplemente que las mujeres detentan menos de un uno por ciento de la riqueza total del planeta, menos de un uno por ciento de los puestos de decisión política, y que prácticamente no cuentan ni siquiera como mano de obra en ningún cómputo del PIB y ello a pesar de que desarrollan la mayor parte del trabajo, forman la mayor parte de la infraestructura administrativa de un tipo peculiar de puestos políticos (alta responsabilidad, baja capacidad de decisión), y en este momento, al menos en algunos países, tienen por lo general en los estratos de edad medios e inferiores, una educación igual o superior a la de los varones. Eso por no añadir que, como la gran feminista y jurista española Concepción Arenal escribía en el siglo XIX, son el colectivo menos problemático, menos conflictivo desde el punto de vista social y penal, y que, por el contrario, gran parte de la masa de delitos se cometen precisamente contra ellas.

Las mujeres conocemos bastante bien qué problemas operan en nuestro disfavor y ya se han enunciado: las políticas totalitarias, las formas tradicionales de familia, las sociedades profundamente jerárquicas, el predominio conceptual de explicaciones míticas del mundo, y conocemos también cual ha sido el género de ideas con las que nuestras predecesoras desde hace siglos han vindicado nuestro derecho a una existencia plena, las ideas racionalistas de igualdad y libertad. Solemos con todo ser menos conscientes de lo que este gran movimiento de cambio del que somos herederas ha logrado para el conjunto de la humanidad. Y ahora quisiera hacer sobre ello un breve apunte.

Nuestra misma concepción actual de lo que es político proviene del esfuerzo polémico de las pensadoras y pensadores feministas que rompieron los estrechos márgenes de lo que el término política significaba en el pasado. Quizá no esté de más recordarlo. Cuando Aristóteles escribe su *Política* distingue claramente dos ámbitos: es político lo que afecta a las decisiones comunes que se toman tras deliberación y mayoría y que afectan a la comunidad completa. El otro ámbito es la oikonomía de la que deriva nuestra palabra economía y que primitivamente significaba la autoridad de cada jefe de familia en su casa, autoridad que no es por supuesto deliberativa, no puede ser legislada, no puede ser puesta en común ni en público. Las decisiones políticas se toman entre los iguales, los isónomos y son simétricas. Las otras decisiones se toman por autoridad y no son discutidas ni discutibles. Cuando en la Ilustración la democracia volvió a presentarse en el horizonte de la política posible, uno de sus principales teóricos, Rousseau, siguió separando claramente estos dos ámbitos. La política pertenece a los varones al igual que les pertenece la racionalidad, la jerarquía, la cultura, el temple, el valor, el carácter y la capacidad de acuerdo. Las mujeres deben estar excluidas de la política, limitarse al buen arreglo de su casa, la obediencia, la dulzura y en general a facilitar la libertad y el éxito de los varones a cuya autoridad han sido subordinadas.

Contra semejante división del mundo, que atentaba y socavaba los conceptos mismos que permitían realizarla, se levantó la primera vindicación feminista autoconsciente. Mary Wollstonscraft vindicó para todas las mujeres los mismos derechos, oportunidades y condiciones que se aceptaran para los varones. Desde su *Vindicación* casi los mismos argumentos han estado siempre presentes en cualquier cambio de paradigma político, pero dando un paso más e importantísimo, que se expresa en la fórmula asombrosa del feminismo de los años 60: «lo personal es político».

Primero fue el derecho a intervenir en paridad en los asuntos públicos que se concretó en el sufragismo, en el derecho al voto, entendido como llave para otra larga serie de transformaciones; el derecho a la instrucción, a la educación superior, el derecho al ejercicio de todas las profesiones, el derecho por último al dominio del propio patrimonio y recursos, derecho que algunas mujeres europeas hemos adquirido hace solo dos décadas. Pero la afirmación de que lo personal es político significa un paso gigantesco sobre estas primeras vindicaciones. Significa que los márgenes mismos de lo político han cambiado y que no se está dispuesto a admitir que haya zonas de las cuales la simetría, la decisión conjunta y el diálogo estén excluidas.

Cuando el feminismo introdujo el término patriarcado para definir el sistema completo de poder dentro del cual las mujeres han de moverse en posición sistemáticamente minorizada, afirmaba que la democracia no tiene o no debe tener zonas inaccesibles. La modificación del derecho de familia, del derecho civil, del penal y sobre todo la modificación de costumbres que el feminismo introdujo en algunas de nuestras sociedades son algunas de las verdaderas conquistas de este siglo, o por decirlo con mayor rotundidad, el feminismo es la única revolución que ha triunfado.

Lo que hoy entendemos por mejora general de la calidad de vida no son otras cosas que nuestras conquistas paciente y penosamente civiles: El divorcio (no el repudio), la decisión libre de la maternidad (no el infanticidio, ni el poner en peligro la propia vida a causa de abortos

culturalmente exigidos), el espacio propio, es decir el derecho a la individualidad fuera de la existencia ciánica, los derechos de los niños, de los débiles son conquistas del feminismo. Mujeres feministas fueron sobre todo quienes llevaron a cabo la lucha contra la legalidad de la esclavitud, contra la trata de negros, contra el racismo, contra la eugenesia y en fin contra toda forma de discriminación, sabedoras perfectas como lo eran de lo que es padecerla.

Feminismo y política

Resumiendo, el feminismo es uno de los núcleos principales de la masa crítica que funciona dentro de los sistemas políticos democráticos. Debemos saber y poder reconocer esta herencia para no sentirnos, como habitualmente no sentimos y sobre todo se nos hace sentir, las recién llegadas.

Muy a menudo las mujeres llegamos a introyectar esta valoración y, para superarla, afirmamos que nuestra entrada en los lugares de poder explícito (no olvidemos que en ciertas partes del mundo nunca ha sido posible excluirnos de la influencia, aunque se nos haya negado el poder), ha de justificarse acudiendo a dos argumentos: uno, que aportamos nuevos valores que pertenecen intransferiblemente a nuestro sexo; dos, y derivado del anterior, que formamos un colectivo homogéneo de características esenciales diferenciadas.

A lo primero cabe decir que tanto nuestras predecesoras como nosotras sencillamente creemos en los valores que otros solo utilizan y por lo tanto deseamos vivamente darles forma real. A lo segundo que ningún valor que no pueda serlo de cualquier ser humano es un valor. Las mujeres no compartimos una esencia puesto que nuestras divergencias sociales e individuales pueden llegar a ser enormes: compartimos una posición genérica y una voluntad de abolir sus aspectos degradantes. Esto hace que tengamos derecho a hablar de nosotras como colectivo y hablar cada una en nombre de ese colectivo, pero nunca creer en el esencialismo que precisamente nos ha sido impuesto para homogeneizar justamente aquello que es nuestro mayor derecho, nuestras autónomas individualidades. Porque el detentar los rasgos completos de la individualidad en su mayor extensión y firmeza es nuestro objetivo común.

Lo que queremos no es que en el futuro existan más mujeres, con ser ya más de la mitad de la especie humana nos basta, o que sean más mujeres en rasgos esenciales sobre los que no cabe acuerdo. Lo que queremos es que existan más seres humanos libres, iguales y solidarios, y que en estas condiciones puedan poner en ejercicio su derecho al procuro de su especificidad y a las formas de su felicidad.

Sin embargo, para llevar a cabo esta tarea, la formación del «nosotras» es imprescindible. Cualquier movimiento que se plantee cambiar determinados rasgos de la realidad política y social ha de educir un nosotros al que dotar de rasgos de legitimidad y excelencia. Paradójicamente construir la individualidad no es una tarea individual, sino colectiva. Del mismo modo que reclamar la igualdad es exigir simetría y equipolencia, no uniformidad ni homogeneidad. Con todo fundamento las mujeres podemos y debemos actuar en nombre propio y crear nuestras propias redes de mutuo apoyo dentro de nuestros países y entre nuestros países, porque el feminismo es el único internacionalismo que queda en pie. Y además tiene la particularidad de que es verdadero.

En cierto sentido puede afirmarse que el feminismo está asumido al menos en los países de tradición ilustrada, concibiendo esta como la suma de laicismo más democracia. Pero aunque para muchas mujeres de este planeta esa especificidad, que forma parte esencial de los rasgos diferenciales de occidente desde la antigüedad, sea el paradigma de lo posible o de lo deseable, quienes vivimos en ellos sabemos bien hasta qué punto el feminismo difuso que recorre nuestros modos sociales no cala en profundidad en las estructuras de decisión y poder.

Las mujeres occidentales suelen expresar esto haciendo referencia a una metáfora intuitiva y exacta: el techo de cristal. Desde finales de la Segunda Guerra es cierto que el papel de las mujeres en nuestras sociedades ha variado, lo que consiguientemente ha hecho variar las formas de política y Estado y ha forzado la propia existencia del Estado Asistencial. Pero un repaso de los principales lugares donde el poder y la decisión se concentran nos dará un porcentaje de mujeres ridículo.

Es ahora problema nuestro saber cómo traspasar esa frontera invisible, problema para el cual debemos proponer políticas concretas. De la misma manera que también es un problema nuestro ayudar con todos los recursos disponibles a que las mujeres de otros países aumenten su capacidad de autonomía. Frecuentemente en los programas de ayuda al desarrollo, mejorar la situación de las mujeres no es una de las variables contempladas, mientras que suele serlo un factor intrínsecamente ligado a ella reducir la natalidad. A estas alturas ya nadie ignora que el mejor método de control de la natalidad es que las mujeres tengan recursos educativos. Solo las mujeres y porque conocemos el caso, podemos llevar a cabo con decisión a la vez que tacto, una política mundial de esa índole.

O dicho en otros términos, mientras solo una mujer en la tierra y aunque solo fuera una, pueda ser mutilada, golpeada, agredida, excluida, violentada, subalimentada, ineducada, en fin, discriminada por el hecho de ser mujer, todas las demás mujeres hemos de saber que ese único caso afecta al estatuto completo del conjunto.

Lo poco que puede llegar a valer una vida humana en cualquier punto de la tierra tiene una medida exacta: es lo que valga una vida humana femenina. Mientras los varones sean entre sí objetos de aprecio y las mujeres únicamente objetos de deseo, no solo el sistema de cooptación mantendrá ese techo de diamante indeseable, sino que además el estatuto completo humano no nos pertenecerá.

Debemos, sin embargo, ser optimistas relativamente, vivimos un mundo de cambios vertiginosos en el cual el constante relevo de elites se ha vuelto una necesidad y la dinámica de las elites es bien conocida, necesitan mujeres cultas a las que no es tan sencillo devolver a su función tradicional. En Europa las necesitaron contra la sociedad monacal en el siglo XII, contra la sociedad feudal en el siglo XVI-XVII, contra el Antiguo Régimen en el XVIII; de ahí salieron nuestras predecesoras y en el siglo XIX este fenómeno comenzó a extenderse a las elites de los países en desarrollo. Pues bien, reclamemos con toda firmeza aquello que otras hicieron nuestro y lancémoslo hacia el futuro. Al fin y al cabo siempre es mejor tener por delante un mundo que hay que ganar, que una posición que se está socavando.

Ciertamente esto introduce una especie de contradicción dentro del feminismo: siendo una ideología profundamente racionalista e igualitaria, ha de plantearse el constituirse también como una teoría de las elites. Pero tiene de peculiar y legítimo que ello va en función de un fin que redunda en bien de la humanidad completa.

Para esa formación de elites las mujeres hace tres décadas que confiamos en uno de los rasgos fuertes que definen la ideología de las democracias, la meritocracia. La que vale, mucho más a menudo «el que vale», acabará por tener éxito. Sin embargo, debemos saber que la meritocracia tiene sus riesgos. Uno, que no hay criterio uniforme de mérito; dos, que no hay un punto ecuánime desde el cual el mérito se reconozca y se retribuya. Y que por tanto, si bien en una situación ideal meritocrática las mujeres son favorecidas, dado que esa situación no existe, medidas de discriminación positiva son siempre necesarias para que simplemente la justicia se produzca en el punto de partida.

Dicho de una forma intuitiva: en la trama solo idealmente justa del sistema político, podemos avanzar únicamente, y esa es nuestra experiencia,

hasta determinadas cotas. De otras tramas estamos excluidas *a priori*. De los tres géneros de poder real que se reconocen, el económico, la *expertisse* y la sabiduría, ninguno se obtiene por escalafón. Las mujeres seguimos careciendo de *autoritas y potestas* y se nos sigue negando, con una resistencia cultural mucho mayor de la que podíamos haber supuesto, la detentación del poder explícito. Y aún hay otra resistencia, en este caso propia, que no cabe obviar: nosotras mismas no queremos tampoco perder entidad en ese proceso, lo que solemos expresar a veces cuando se dice «no queremos ser como los hombres». Pero es que esos «hombres» son quienes no deben ser como su modelo les exige, sino que todos debemos tender a un modelo ideal, cierto es asintótico, de humanidad del que la genericidad y sus perversas consecuencias estén excluidas. Un mundo en el que, por parodiar a Platón, nadie pueda alegrarse por ser varón y nadie abnegarse por ser mujer. En este sentido puede afirmarse con propiedad que el feminismo es también una ética.

¿Ausencia de modelos o ausencia de continuidad? La memoria del «nosotras»

Tan importante como conocer es reconocer. Diré más: los procesos del reconocer forman gran parte de lo que entendemos por conocer y no me refiero a procesos cognitivos individuales, sino colectivos, es decir, a la educción de genealogía. Planteo esta cuestión porque no es infrecuente escuchar que uno de los problemas fundamentales para la actuación de las mujeres dentro de los espacios públicos es la ausencia ele modelos.

Las mujeres se sienten recién llegadas a los espacios públicos porque en efecto nunca se les ha permitido ocuparlos, pero, sobre todo, porque no suelen conocer ni por tanto reconocer la deuda que con sus acciones colectivas tienen esos espacios. Con gran parte de la historia propia hurtada, sentimos confusamente que no somos herederas legítimas de ese mundo y podemos llegar a estar tan confusas que tomemos nuestra entrada en él como producto de una especie de benevolencia, eso si no caemos en el caso aún más triste de suponerlo una moda. Y no es así. Un conocimiento más exacto de los orígenes, supuestos y modificaciones de la filosofía política subyacente en las democracias nos revela la constante intervención del pensamiento y las prácticas feministas. Al ocultar esa historia o al presentarla como anecdótica, no se hace otra cosa que intentar la pervivencia de las explicaciones patriarcales en sus versiones áulicas. Es un deber para con la verdad deconstruir tales versiones y es un imperativo pragmático hacerlo para acabar con la inseguridad a la que se condena a las mujeres en el ámbito de lo público.

Para que nosotras podamos ocupar esos espacios ha sido necesaria una masa de pensamiento y acción que tiene tres siglos a la espalda. Para que esta revolución, no siempre incruenta, se hiciera visible, han sido necesarios los esfuerzos continuados de muchas vidas. En ese sentido, cada una de las mujeres que adviene a lo público, si bien puede estar segura de su legitimidad de acceso, por sus méritos y los acumulados y no por ninguna suerte de regalo, debe también tener presente que su estatuto y esa herencia la marcan: de alguna forma nunca estará en ellos a título individual y sus acciones serán juzgadas a favor o en detrimento del colectivo al que, voluntaria o involuntariamente, encarna. No es cómodo, pero simplemente ocurre y no puede evitarse.

Sin quererlo no tenemos modelos y también sin quererlo, podemos constituirnos en modelos, para bien y para mal. Carecemos de modelos por dos razones: porque los reales están ocultos (las mujeres que, siendo grandes, atentaron contra el orden aceptado, fueron rechazadas, ridiculizadas y por último silenciadas y aquellas que resultaron excelentes en su acción, consideradas fuera de su sexo) y porque los modelos de mujeres que ocupan posiciones en el ámbito de lo público, al haberse este vaciado de ellas durante el proceso de fabricación de la ciudadanía moderna, pertenecen a segmentos históricos que no pueden ser reclamados desde los supuestos de la democracia. No cabe duda de que Isabel de Castilla o Isabel I de Inglaterra fueron grandes monarcas, pero no cabe hacer de sus acciones modelo para ocupar poder en las condiciones actuales.

Por lo que toca a la ocultación de modelos, es tarea común rescatar de la indignidad del olvido interesado a cuantas demostraron con creces que la palabra existencia no les venía grande: las científicas, pensadoras, humanistas, reformadoras, literatas, polemistas, músicas, pintoras, escultoras… y cuantas mostraron excelencia en aquello que eligieron; no para hacer con ellas un santoral paralelo, sino para incorporarlas a justo título a la memoria común, a ellas y a sus producciones. Esta es una tarea abierta.

Y por lo que concierne a las predecesoras políticas, algunas precisiones: no solo del hecho de la exclusión en la modernidad de las mujeres del ámbito público se sigue una ausencia de modelos, si no son los de quienes se opusieron a tal exclusión. Sucede además que la entrada, anterior y contemporánea de ese proceso, de algunas mujeres en el ámbito de la toma de decisiones relevantes se debió a su pertenencia a líneas familiares carismáticas. Mujeres que detentaron poder en razón de su vínculo de sangre con varones esperados y no llegados o bien inopinadamente extintos. Aun así debe decirse que, por lo general, tampoco lo hicieron mal. Sin embargo su función de modelización debe tomarse con precauciones. Esa no es la forma normalizable de detentar poder. Pero su ejemplo, en ocasiones asombroso, de valentía, eficacia, dominio de las situaciones y buen gobierno, no debe ser desdeñado como arma retórica ante la estúpida incredulidad que la todavía escasa presencia de mujeres en el poder produce en algunos y algunas. Lo que una mujer individual prueba para bien de sí misma debe poder contar como confianza para la que se arriesgue a tomar una situación similar.

Y tras este necesario conocer ha de seguir el aún más necesario reconocer. Los modelos tan solo están presentes si son operativos, es decir, si cabe establecer con ellos una genealogía. Y si afirmamos con seriedad que el feminismo tiene como teleología la disolución de los genéricos, el proceso de modelización-genealogía por la vía exclusivamente femenina no tiene otro papel que construirse como una fase intermedia hasta que un orden no sexista emerja. Pero es una etapa necesaria. Para que las mujeres puedan sentirse herederas ciertas, y no vacilantes, de los grandes varones, los varones han de dar entrada en ese su olimpo sexista a las grandes mujeres. En fin, algo tan costoso y tan simple como hacer real que la palabra «hombre» nos designe a unas y otros. Y que esto suceda porque en efecto la memoria humana se haya vuelto común, sea memoria, y no como al presente, imposición de la genealogía patriarcal, generadora de sacralidad y poder de algunos sobre el conjunto. Mientras esto no ocurra las mujeres se verán obligadas a la doble tarea de atender a los supuestos modelos universales, en verdad masculinos por sobreimposición u obliteración, y a la vigilante vindicación de las propias. La recién llegada hará bien en colgar en las públicas paredes los rostros de aquellas de las que se considera sucesora y heredera. Así como acompañarse de ellas en la relativa soledad que todo poder entraña. No es todavía frecuente el caso de que una mujer, que ha de tomar una decisión fuerte, pueda preguntarse qué habría hecho su madre en ocasión parecida. Su madre ha estado sujeta por lo general a otra ley. Pero este sí es el caso para varios varones. Habremos pues de sobreimpostar una genealogía necesariamente lejana hasta que las situaciones sean homologas. Rescatados los modelos, propiciemos con ellos, por la fuerza y virtud de la voluntad colectiva, la relación que los hechos nos negaron. Estamos obligadas a ser madres de nuestras antepasadas. Así les sucede siempre a los fundadores de una estirpe. Y a nosotras no se nos ha dejado otra opción, tales han ido las cosas, que la de la refundación sistemática de nuestra validez.

Apéndice sobre el racionalismo

Al principio de este capítulo dejé intencionadamente para el final la cuestión de la división del racionalismo en racionalismo atomista u organicista. Es hora de retomarla para aclarar lo más posible los supuestos elementales del feminismo y su capacidad deconstructiva.

El feminismo, dije, es hijo del racionalismo, como lo es también el derecho racional, la teoría de la democracia, la nueva ciencia, la visión laica del mundo… y todo lo que llamamos modernidad. Ahora bien, las herencias del racionalismo son de variada laya. De la razón también han surgido pesadillas. Y no estando dormida, sino bien despierta: organización racional de la destrucción, por ejemplo, del crimen, de la indignidad generalizada. Si entendemos la razón desvinculada de sus exigencias éticas, lo que es lo mismo, tan solo como la potencia de cálculo medios-fines, no tendremos base alguna para oponernos a las consecuencias perversas del racionalismo, que las tiene en medida pareja a las del fideísmo.

Pero aun reclamándonos del racionalismo éticamente dirigido, debemos tener presente que, con mucha prontitud, se escindió en dos modelos: el cartesiano y el espinosista. Entre estos dos modelos, en su cercanía a uno u otro, se estableció toda la ontologia de la modernidad. Y no tienen los mismos resultados.

Por decirlo rápidamente: cualquier idea organicista social dará menos margen a la libertad de las mujeres, ya sea como sujetos, ya colectivamente; mientras que concepciones agregativas tendrán muchas más dificultades en colocar barreras a tal libertad.

El feminismo como filosofía política ha salido de los mismos moldes del contractualismo sumativo y las concepciones de otro corte deben resultarle en principio sospechosas. Si ha conseguido bastante, lo ha hecho para esa misma concepción, por descontado metafórica, del conjunto social. Si esto ha sido así en el pasado no hay por qué imaginar que sea distinto en el porvenir.

Capítulo V

Hablar de mujeres no es lo mismo que hablar de feminismo. Desde el punto de vista de algo a lo que se llama la mujer o las mujeres, se puede discursear perfectamente sin que la perspectiva feminista esté asumida y en verdad esto se ha hecho en el pasado, durante siglos, para denostarlas, para atribuirles, con razón o sin ella, determinados tipos de cualidades o de errores anímicos, en fin, para excluirlas.

El feminismo es una tipología discursiva que tiene fecha de nacimiento y su propia tradición teórica, bastante divergente de algo similar a un discurso genérico sobre las mujeres o de las mujeres. Aunque haya momentos en que puedan coincidir, no son lo mismo, y es importante que esta distinción quede clara. El feminismo es un pensamiento de la igualdad, o en otras palabras, el feminismo es una tradición de pensamiento político, con tres siglos a la espalda, que surge en el mismo momento en que la idea de igualdad y su relación con la ciudadanía se plantean por primera vez en el pensamiento europeo. En el exacto momento en que aparece la idea de igualdad en la gran filosofía barroca, aparece el primer indicio de feminismo y consiste desde entonces en ja vindicación de esa igualdad para la mitad de la humanidad a la cual no le es atribuida.

La idea de igualdad es una idea sumamente turbadora que solo ha nacido por cierto en nuestra tradición política occidental; muchas otras tradiciones han prescindido de ella y aún siguen prescindiendo; no es una idea que forme parte de la argumentación, ni de la vida vivida cotidianamente, ni de la vida política. Sociedades y tradiciones distintas de la nuestra asumen, muy al contrario, la desigualdad como parte integrante y necesaria del conjunto social. Ha sido el pensamiento occidental el que inventó la igualdad; de qué raíces lo hizo es otro asunto[17]. En cualquier caso, en la gran filosofía barroca, cuando Europa tuvo que rehacerse y encontrar sus señas de identidad tras las convulsiones de las guerras religiosas, no encontró tales señas de identidad en los elementos heredados del pasado de una forma escueta, sino que tuvo que inventar los conceptos que articularían lo que más tarde, y después de muchos sinsabores, llega a solidificarse como la tradición democrática.

Democracia y feminismo

La tradición democrática consiste, fundamentalmente, en conjugar dos ideas tensionales y en muchas ocasiones contradictorias, la idea de igualdad y la idea de libertad. Sobre ellas se edifica la mayor parte de nuestro discurso político, de tal forma que es muy difícil mencionar una de ellas sin referirse a la otra. Hablar de libertad nos obliga a acabar acudiendo a la igualdad, la igualdad no tiene contexto verosímil si la libertad no está asegurada.

Con todo, las turbaciones que nuestro pensamiento tiene con la idea de igualdad son más fuertes que las que tiene con la idea de libertad, que hemos ido afinando bastante, sobre todo en las últimas décadas. No sucede lo mismo con la idea de igualdad. La idea de igualdad es difusa, difícil de instrumentar políticamente y, además, ha producido graves distorsiones. Con todos sus problemas la igualdad es la idea en la que se fundamenta el feminismo como tradición política. El feminismo es una filosofía política de la igualdad que simplemente, como claros y distintos son todos los principios, se plantea lo siguiente: admitida la igualdad entre todos los seres humanos en su procuro de aquello que se consideren bienes, ¿qué razón hay para que la mitad de los seres humanos, el colectivo completo de las mujeres, no tenga los mismos derechos reconocidos a tales bienes que tiene el colectivo completo humano? Esa interrogación es el origen del pensamiento feminista. Las complicaciones, que las hay, llegan después, tanto en la esfera congnitiva como en la práctica.

Y se plantea, como era por otra parte de esperar, en las filas del racionalismo. Fue el racionalismo el que impostó la idea de igualdad y en las filas del racionalismo aparece la primera vindicación feminista: es la vindicación de Poulain de la Barre, por cierto un varón, su denuncia: «Cómo entender y pensar racionalmente mientras el sexo condene a vivir a la mitad de la humanidad en una minoría de edad perpetua».

Hemos visto como, sobre todo en el gran siglo ilustrado, las vindicaciones de igualdad entre los sexos se hicieron más y más fuertes y, sin embargo, cuando las primeras políticas que restringieron la capacidad de ciudadanía al voto fueron puestas en ejercicio, el colectivo completo de las mujeres quedó fuera. Desde entonces el feminismo como tradición política se reformuló como el democratismo radical que ponía de relieve y denunciaba lo defectivo del estado de cosas y, en su parte propositiva, vindicaba para el colectivo completo de las mujeres la categoría de ciudadanía. El feminismo se convirtió así en uno de los núcleos más activos dentro de la tradición democrática. Y las mismas personas que encontramos defendiendo su causa, intervendrán en la fundación del pensamiento liberal y en los diferentes abolicionismos.

La respuesta primera de la democracia excluyente, para seguir manteniendo en su divisa la igualdad y negarla, sin embargo, a la mitad de la población, fue, sabemos, naturalizar el sexo. En efecto, la fratría masculina solapó la igualdad. Se entendió la igualdad como aquella categoría de equipolencia respecto de un único parámetro al que se llamó ciudadanía, que mantenían entre sí individuos capaces de poseerla, es decir, los varones, y quedó fuera el conjunto completo de las mujeres del que se dijo su situación no era política, sino natural. Si la desigualdad que mantenían las mujeres con los varones no tenía origen político, no podía por lo tanto tener soluciones políticas. Se afirmó por autores bien diversos que era una desigualdad natural. El riesgo de tal afirmación consistía en que entonces podía pensarse a la humanidad como una especie natural. Y ese paso se dio bien pronto sin importar sus consecuencias.

Los más avisados intentaron mantenerse en un terreno intermedio: la humanidad era una especie natural solo por uno de sus rangos, por el rango del sexo femenino, el otro podría atribuirse cuantas características de despegue de la naturaleza y profunda espiritualidad tuviera a bien concederse. Salida intermedia que en nada evitó las consecuencias políticas perversas del naturalismo.

El sufragismo, adalid del voto de las mujeres y movimiento nacido en el seno del liberalismo, a quien dieran voz Harriet Taylor y Stuart Mili, debió oponerse frontalmente al naturalismo. La segunda gran ola de vindicación feminista se despertó en Europa y en América del Norte a mediados del siglo XIX. Su potencia fue enorme. Movimiento internacional, con métodos de lucha pacíficos, basados en la agitación, proveyó de ideas y formas de presión democráticas a la mayor parte de los pacifismos. ¿Cómo argumentaban las personas que lo dirigían?

Argumentaban igualdad en la detentación de la ciudadanía y sus derechos. Fijaron su objetivo en el derecho al voto, que consideraron clave para cualquier otra transformación. Se preguntaron seriamente qué obstáculos existían para la participación política de las mujeres y exigieron, mediante formas de exigencia rotundamente nuevas y variadas, al menos la participación en la ciudadanía a través del voto. A los y las feministas se les acusó de querer un mundo al revés donde la jerarquía sexual se invirtiera. No era cierto, pero tuvieron que sobrellevarlo reforzando su argumentación sobre la igualdad de la sociedad futura.

Sabemos también lo que costó conseguir el voto. Setenta años, o más dependiendo de los países, de luchas constantes y en muchas ocasiones perfectamente incomprendidas. Presentado el pensamiento de la igualdad nucleado alrededor de la categoría de ciudadanía, y presentada la posesión de la ciudadanía como un derecho inexcusable, a pesar de todas las incomprensiones esta ciudadanía se fue logrando.

Pero se fue logrando, tengámoslo en cuenta, país por país, estado por estado, en medio de las convulsiones ocasionadas por las dos grandes guerras mundiales. Y en muchos lugares después de la Segunda Guerra Mundial.

Henos, entonces, a las mujeres investidas por fin de la categoría de ciudadanía y de derecho al voto, que nuestras antecesoras sufragistas creían clave porque estaban convencidas de que el derecho al voto permitiría abordar otra larga serie de transformaciones en la vida de las mujeres y, obviamente, en el conjunto social.

Pero ¿qué sucedió efectivamente? Se obtuvo el derecho al voto y no parece que las susodichas transformaciones sociales que debían producirse en cascada se produjeran. Por el contrario, lo que emerge es *la mística de la feminidad*. Así llamó Friedan al conglomerado-ideológico, que servía para mantener en el hogar V en posiciones subordinadas a la masa ingente de las nuevas ciudadanas. Cierto que las transformaciones que se aguardaban del voto no se produjeron a la velocidad esperable. Hubo un freno que produjo una especie de parálisis. Baste recordar que se ofreció a las mujeres la posibilidad de entrar a la universidad para realizar estudios de… economía doméstica. Y, por otra parte, pese a la consecución del voto, la mayor parte del ejercicio de las profesiones relevantes seguía estando vedado por ley a las mujeres.

Así pasaron diez, quince años, en los países de cabecera, hasta la gran tercera ola del movimiento feminista, los años 60. En los años 60 mujeres especialmente radicalizadas, cierto es, y en el ámbito de la izquierda, se dan cuenta de algo bastante sencillo, a saber: que en las organizaciones políticas en que participan y en los lugares donde ellas llevan a cabo su militancia ciudadana y política, las mujeres están ocupando el mismo papel subordinado que tienen en las instituciones familiares o en otros ámbitos de la sociedad civil, donde una política de progreso o de cambio no está planteada. Se preguntan entonces cómo esto es así y qué está pasando.

Y deciden sectorializar sus reivindicaciones, deciden que al menos hay que alcanzar la absoluta igualdad jurídica. Ahora bien, centran esta vindicación de igualdad jurídica en los aspectos que, según ellas, hacen que las mujeres no puedan acceder al mundo de lo político en igualdad de condiciones. Es entonces cuando aparece la gran declaración que caracteriza al feminismo de los años 60. El gran enunciado del feminismo que se transforma en lema: «lo personal es político». En otras palabras, que no podemos dividir la esfera de acción de un ser humano mujer en cosas que son políticas y otras cosas que son personales; para las mujeres su vida personal es tal y se desarrolla en tales condiciones, que tienen que hacer de ella política, tienen que darse cuenta de que las trabas que tienen son políticas. En consecuencia las feministas de los años 60 tratan de definir el conjunto de estructuras de poder que las vinculan a un género dado de relaciones de subordinación y conducen la existencia de las mujeres hacia ámbitos cerrados. A ese poder excluyente lo llaman poder patriarcal.

El feminismo se declara a sí mismo como el movimiento político que lucha contra la desigualdad más antigua y más onerosa de todas, la justificada por el sexo, y el poder que la mantiene. El feminismo se autodeclara lucha contra el injustificado poder del colectivo genérico de los varones sobre el colectivo genérico de las mujeres. El feminismo de los años 60 debió encontrar puntos de ajuste con luchas políticas que le fueran afines, pero seriamente no los halló. ¿Qué puede ser afín a un planteamiento como este? Sus tanteos con la izquierda resultaron vanos y sus aproximaciones a la derecha inverosímiles. La izquierda radical le exigió que afirmara la prioridad del esfuerzo contra el capitalismo, cosa que el feminismo no podía hacer, y con la derecha convino únicamente en la denuncia de la pornografía y la prostitución, pero no podía nunca admitir su visión del buen orden moral en el que la jerarquía masculina desempeñaba un gran papel.

Por otra parte, al identificar al patriarcado como estructura a batir, tenía de nuevo que habérselas con el naturalismo. Si el patriarcado es una estructura universal, presente en todo el Planeta Tierra y en todas las formas sociales, desde las más primitivas a las más evolucionadas, ¿quién nos ayudará a librarnos de algo que tiene todo el aspecto de ser una estructura antropológica profunda? Lo que el feminismo de los 60 argumenta es que, sin negar que el poder patriarcal pueda ser una estructura antropológica profunda, esa manera de operar del patriarcado convierte a la propia sociedad humana en una sociedad natural, lo que seriamente nadie admite. Si la sociedad humana es algo más que una sociedad natural, puede y debe superar esa fase de poder arcaico e implementar y hacer real la categoría de ciudadanía como ciudadanía abstracta, con independencia por tanto de la posición genérico-sexual de los individuos.

¿Cómo piensan que esto pueda hacerse? En principio mediante reformas legales, un poco más tarde mediante reformas culturales en profundidad. Mediante la agitación, la propaganda, la concienciación y la rebeldía personal y colectiva. ¿Qué se logra de hecho? Ciertamente muchas cosas: la mayor parte de lo que ahora son leyes del Estado. Derechos sobre la propia libertad, el propio cuerpo, la propiedad, la educación, el acceso a casi todas las profesiones, es decir y en resumen, el abandono de la «minoría de edad perpetua».

Ahora bien, logradas esas cosas, ¿qué tenemos?, ¿ha cambiado tanto la situación de las mujeres?, ¿ha cambiado tanto la imagen del poder para que no siga connotando masculinidad?, ¿ha cambiado tanto la división de papeles sociales que no siga sucediendo que quienes vayan a detentar un poder determinado sean mucho más fácilmente aquellos que aquellas?

Y esa fase desemboca en el feminismo de los años 80, distinto y en cuya estela vivimos, para el cual la pregunta es: ¿existe una verdadera democracia si la posición genérica la interrumpe? Es decir, si pese a todas las declaraciones explícitas resulta que varones y mujeres guardan posiciones de poder tan divergentes que en cualquier actividad el poder será detentado sobre todo y en su mayoría por varones, ¿qué está sucediendo y cómo puede remediarse? El predominio masculino continúa, parece, en toda rama importante de actividad sin importar que existan mujeres cualificadas para llevar a cabo cualquier tarea. A las mujeres se les está vedando de alguna manera no explícita el ejercicio de actividades significativas que comporten poder.

Surgen entonces las declaraciones recientes que conocemos a favor de la llamada «democracia paritaria». ¿En qué sentido podemos hablar de democracia mientras los dos sexos no estén representados al mismo nivel en que socialmente existen?

El techo de cristal

Al feminismo siempre se le puso un inconveniente, curiosísimo, desde el siglo XIX hasta hoy que estamos entrando en el XXI: cada vez que ha reclamado igualdad, es notable, siempre se le ha respondido con una explicación de por qué la igualdad es imposible o una explicación de por qué la igualdad todavía no existe y su condición de posibilidad ha de remitirse a un futuro incierto.

Los pensamientos que podemos calificar de conservadores suelen dar una explicación de por qué la igualdad es imposible y esta explicación suele ser naturalista. Afirman que la especie humana como especie natural tiene este reparto distinto, que no es un reparto en principio de poderes, sino de papeles o funciones. Y para que la especie pueda seguir funcionando al mismo ritmo, el reparto de papeles o funciones tiene que continuar siendo como ha sido. Se remata afirmando que cualquier intención de alterar este esquema está abocada al fracaso. Esa es la explicación de por qué el poder para las mujeres no existe y nunca existirá y se da, normalmente, dentro de ámbitos de pensamiento conservador. No es preciso decir que las explicaciones naturalista-funcionales no gozan de predicamento universal.

Los pensamientos más liberales, y extendamos liberales hacia el centro progresista, suelen dar otro tipo de explicación, más curiosa, que se refiere a por qué el poder para las mujeres no existe todavía. Esta explicación es siempre la siguiente: es que el colectivo de las mujeres carece, todavía, de la formación necesaria. En otras palabras: este es un proceso en el cual los avances son muy pequeños, van muy poco a poco, y aún no existe el monto de formación necesaria para hacer valer los avances que se piden. Ahora bien, cuando exista esa cosa, que es un incontable, llamada «la formación necesaria», del crepúsculo al amanecer, nos encontraremos con una sociedad distinta.

¿Cuál es la trampa inclusa en la formación necesaria? La siguiente: mientras la igualdad se disputaba en las elites, en la sociedad barroca o ilustrada, la formación necesaria estaba asegurada o en trance de asegurarse; varones y mujeres de las capas dominantes tenían formación y habilidades parecidas. En el siglo XIX el paso a la formación necesaria fue interrumpido: a las mujeres se les prohibió el acceso a la educación y a la universidad, con lo que la formación necesaria no la obtendrían nunca. De ahí en énfasis enorme del sufragismo en los derechos educativos.

En el siglo XX, recuperados estos derechos por mor de las luchas sufragistas, la formación necesaria se sigue esgrimiendo. Pues bien, tenemos a nuestro favor las estadísticas. Ahora es el momento en que podemos afirmar que en la población occidental, la llamada formación del colectivo completo de las mujeres es por lo general más fuerte y profunda que la del colectivo completo de los varones, sin que sin embargo ello varíe las respectivas posiciones de poder. ¿Qué es lo que está produciendo la distorsión?, ¿hasta qué punto se nos puede hablar de formación necesaria cuando las estadísticas nos muestran que nuestro problema es que tenemos más formación de la necesaria?

Con la expresión «techo de cristal» se designa todo el conjunto de prácticas y maniobras que dan como resultado que las mujeres sean desestimadas por los sistemas de cooptación. Y existe un sistema de cooptación cuando, añadido a los elementos expertos, concurre un criterio no experto de adecuación superior a estos. Los dos grandes subsistemas de los que se alimenta toda la trama organizacional del poder son la libre concurrencia y la cooptación. En la práctica algunos casos de libre concurrencia son cooptaciones: es el caso de cuerpos muy restringidos que mantengan gran influencia.

Estamos ante la libre concurrencia cuando de lo que se trata es de probar la existencia de una habilidad, una *expertisse* cualquiera cuya prueba sea objetivable. La experiencia de las mujeres en los últimos diez años avala que su acceso es mayoritario a los puestos que se rijan por este modo de hacer. Y estamos ante un sistema de cooptación cuando al lado de la red formal exista una red informal poderosa y se juzgue no solo la habilidad en todo caso requerida, sino un elemento no experto de adecuación que solo quienes proveen el puesto pueden distinguir en el candidato o candidata. Es lo que a veces suele llamarse «el perfil». Dar o no dar determinado perfil es otra manera de decir dar o no dar la talla.

La mayor parte de las posiciones relevantes en los sistemas de poder explícitos están vinculados a la cooptación. Y eso no es todo. Por supuesto que la cooptación funciona en toda trama informal y en el sistema no explícito de poder que conocemos por el nombre de influencia. Son los otros —el grupo de iguales previamente definido— quienes juzgan ese dar la talla y se trasladan entre sí la aquiescencia o la negativa a la entrada de otro u otra en su círculo.

Dije ya que los números muestran que las mujeres son mayoría siempre que ocurra la concurrencia meritocrática libre. Y del mismo modo debo resaltar que sistemáticamente son desestimadas en los sistemas de cooptación. Cuando esta situación lleva algún tiempo de funcionamiento y se estabiliza, forzosamente tiene que ocurrir lo siguiente: que encontremos gran número de mujeres en los tramos meritocráticos libres (que son los más bajos) y cifras por el contrario reducidísimas o nulas en los tramos altos. Y eso es exactamente lo que sucede. Todo ello, entiéndase, dentro del poder explícito. Si enfocamos la vista al sistema difuso de la influencia, que ni está ni puede estar sujeto a controles, las mujeres brillarán por su ausencia.

A esta situación producida, el feminismo de los 80 —que ha enfrentado directamente el tema del poder— se ha referido con la gráfica expresión «techo de cristal», denunciando los efectos y pretendiendo investigar las causas. Los efectos son patentes: es como si realmente existiera una barrera invisible sobre las cabezas femeninas en una pirámide jerárquica, barrera que no puede traspasarse mediante esfuerzos individuales. Los tramos bajos están feminizados y los superiores son masculinos, así sea en el sistema de enseñanza, de administración, de justicia, bancario, colegios profesionales, etc. La cooptación funciona en bastantes de los tramos de cualquier sistema meritocrático. Y es el único mecanismo que funciona fuera de los sistemas meritocráticos. No es preciso recordar que, por supuesto, no hay oposiciones a sabio, líder político, experto financiero, cabeza de bufete prestigioso, y un largo etcétera que dejo para que lo complete quien sigue esta lectura.

He ahí el nuevo reto: el discurso naturalista obliterado, y el discurso liberal de la formación necesaria desmontado ¿qué queda por delante?, o sea, ¿qué es lo que se está oponiendo realmente a que la imagen del poder sea en efecto dual, comprometa a hombres y mujeres? No parece que haya que ser especialmente inteligente para darse cuenta de que cuando aparece una argumentación detrás suele haber un interés. La mayor parte del poder es masculino y tiende inercialmente a perpetuarse como masculino.

Dos conceptos de lo político

El feminismo, recordaba al principio del capítulo, es una tradición política. Ahora bien, a partir de este momento, ha de introducirse un nuevo elemento. Abandono el glosar de qué tradición venimos para intentar el análisis de lo que sucede y qué podría tener que ver con esa tradición hasta aquí invocada y su peculiar etiología.

Observo que al menos en la tradición de la que el feminismo procede hay dos acepciones funcionando de político, y no me parece que esto sea trivial para el tema que nos ocupa. Una de ellas es la acepción de Weber y la otra la del pensamiento francfortiano. La acepción weberiana es bastante solvente. Lo político no es en principio una actividad representacional, ni una actividad ideológica, ni una actividad que habla de los fines comunes sociales; dando todo esto por supuesto, como una especie de paisaje, lo político es, en sentido estricto, una actividad gerencial de macroorganizaciones que gestionan lo público, es decir, lo que en una sociedad dada se entiende como público. Esta es la acepción gerencial de lo político. Por otra parte está la acepción de lo político manejada hasta los años 60-70 por la izquierda y manejada por el feminismo, como hemos visto, dado que pertenece a esa tradición de izquierda. A saber, lo político es *Todo*. Virtualmente allí donde haya una relación de poder hay una política y esa política puede ser implementada o interrumpida. Es la acepción de lo político que elabora la Escuela de Fráncfort y que influye en toda la izquierda europea y americana: vincular político a ejercicio del poder en cualquier ámbito en que ocurra. ¿Qué pasa con el feminismo como tradición política? El feminismo que ahora tenemos, el que ha llegado hasta nosotras/nosotros pertenece a la acepción francfortiana, a la acepción sesentayochista, que vincula política a poder, y no a la acepción gerencial. Por eso el feminismo es, en esencia, un movimiento difuso, necesariamente difuso, de arco amplio, tanto arco social como arco temporal. Arco amplio social porque el feminismo puede afectar a capas sociales que, desde una determinada política, se contemplen como incompatibles y puede producir uniones que incluso en ese arco se consideren indeseables. Y arco amplio temporal, obviamente, porque es una de las tradiciones políticas más antiguas de las Modernidad. El feminismo es pues una ideología y como tal tiene el aspecto de seguir siéndolo durante bastante tiempo. Probablemente subsistirá y haya de subsistir en los mismos fundamentos y planteamientos.

¿Qué problemas presenta la doble acepción de lo político, político gerencial, político francfortiano, de cara a los desarrollos feministas? Tenemos un movimiento que se vincula a la acepción segunda, político como aquello que está siempre unido al poder, ejérzase este en el ámbito que se ejerza. Un movimiento que queda entonces conformado como necesariamente difuso y de arco amplio, social y temporal. Este movimiento tendrá necesariamente problemas a la hora de su inserción en lo político-gerencial. Y a medida que su espesor teórico se engrose sufrirá desencajes discursivos.

Para la acepción común y hasta trivial de lo político, ambas acepciones están asumidas. Parecen remitir a la misma totalidad. Pero, aunque el discurso político se pretenda homogéneo, esa tensión con frecuencia aparece. Las distorsiones son mayores en el caso del feminismo. La doble acepción produce en él desencajes discursivos que provienen fundamentalmente del hecho de que un discurso político ideológico, y el feminista es de esta índole, tiene que instrumentarse necesariamente con términos muy amplios, tan amplios que llegan a ser vagos. Y por lo tanto a tal discurso le falta el punto claro de inserción gerencial.

La inserción gerencial la podríamos abreviar traduciéndola por eficacia, pero esta manera de abreviarla no nos diría lo que sucede, sino que únicamente nos evitaría considerar a fondo el problema. Al feminismo, como ideología que es, le falta inserción gerencial. Se constituye, en el mejor de los casos, como la ideología difusa de arco amplio que implementa el acceso de mujeres a los niveles gerenciales en que ese acceso se les esté permitiendo. Deviene pues ideología de elite.

Ahora bien, si el feminismo opera en estos términos, como ideología implementadora, parece perder peso. Algunas mujeres, por su eficacia gestora avalada por su trabajo continuado, pueden acceder al nivel máximo gerencial su puestamente sin necesidad del aval feminista, por sí mismas. Y además con el solo aval feminista la acuidad para lo político-gerencial no está asegurada.

Entre tanta claridad surge sin embargo un problema. ¿Por qué tan solo se les permite a las mujeres el acceso hasta un determinado nivel? A esto el feminismo de los años 80 le ha dado el gráfico nombre de «techo de cristal». Pero antes de entrar en tal análisis retomaré una cuestión pendiente en lo ya planteado: que para acceder a ese nivel, sea el que sea, no se cuestiona ni es necesaria la militancia feminista de las tales mujeres. Las macroorganizaciones públicas son tan grandes y los estados tan difíciles de manejar, que ni aun con la peor voluntad el colectivo completo de los varones se podría permitir, en estos momentos, mantener esas macroorganizaciones en solitario como lo hizo en el pasado. Imaginemos realmente toda la maquinaria de un estado contemporáneo funcionando sin los miles de funcionarías que lo hacen posible. El nivel gerencial está asegurado por la simple *expertisse*, o dicho de otra forma, la competencia del colectivo de las mujeres en algunos de sus rangos para llevar a cabo acciones expertas es tal que no se puede prescindir de su masa de trabajo.

Sin embargo la escalada en el nivel gerencial, hasta aquel otro nivel en que empieza la decisión cualificada, está cortada por lo que el feminismo llama «el techo de cristal». Con esta fórmula, recuerdo, quiere denotarse que existe una fase distinta de la de la decisión experta, en la que comienzan a utilizarse sistemas selectivos que no implican competencia gerencial, sino otro tipo de excelencia que entra entonces en juego. Son los ya aludidos sistemas de cooptación. Alguien es investido de un tipo de autoridad que no se restringe a reconocerle experiencia en su rango, sino excelencia en términos más generales. Y el caso que enfrenta el colectivo de las mujeres es llanamente este: solemos triunfar donde la *expertisse* se requiere y caer allí donde la cooptación se imponga. En otras palabras, accedemos a la escala jerárquica gerencial solo hasta cierto nivel, incluso muy alto, pero es más difícil ocupar las cimas: la relación numérica entre las mujeres que ocupan los peldaños gerenciales y aquellas que saltan por encima de ellos presenta diferencias abrumadoras.

Durante algún tiempo el feminismo pareció no estar dando la clave de este desencaje doble, que el feminismo pareciera insuficientemente gerencial y los niveles gerenciales alcanzados no supusieran avances cualitativos ni cuantitativos substanciales. Ciertamente hay un nivel político que sigue siendo gerencial para el cual la simple formación feminista no basta. Es decir, nadie puede seriamente pretender llevar a cabo el nivel de complejidad de un puesto gerencial cualquiera predicando la igualdad entre varones y mujeres, hay que saber realizar bastantes más cosas. Luego el feminismo, como simple discurso de la igualdad, posibilita una política de arco amplio pero no posibilita una inserción gerencial inequívoca en un paisaje gerencial-político. De ahí que aquel viejo prejuicio de «hasta que no tengáis la formación necesaria para» se nos vuelve a reproducir, esta vez como un deber distinto, del que trataré un poco más adelante.

Además, ¿por qué este encaje gerencial no ocurre, ni es fácil que ocurra? Porque estamos hablando de dos cosas: de un discurso que funciona con macroideologemas y, por otro lado, de organizaciones, sin embargo, que funcionan con eficacia y *expertisse*; dos niveles demasiado diversos que no van a encajar fácilmente.

Todo ello se vuelve de alguna manera y se refleja de nuevo en el propio discurso feminista, de tal forma que en él comienzan a aparecer desencajes típicamente discursivos, ya no prácticos, sino meramente teóricos.

El feminismo ha tenido que soportar en las dos últimas décadas los desencajes discursivos que vienen del manejo de un término como poder, demasiado difuso, que no se puede concretar y que produce dentro del seno de la teoría feminista discusiones erráticas. Ha arrostrado también los desencajes que se siguen del manejo de un término análogo como mujer que tampoco se puede concretar y que de la misma manera produce disfunciones teóricas. ¿Cómo ha solucionado esto normalmente la teoría feminista? Mediante sofisticaciones discursivas y las sofisticaciones discursivas acaban convirtiéndose en pseudoproblemas.

La sofisticación discursiva del último feminismo es tal que ya no se corresponde con el discurso de la llamada a la acción y para la mayor parte del colectivo completo de las mujeres el feminismo teórico se vuelve incomprensible. Sus polémicas internas se perciben como herméticas. ¿De qué habla la abundantísima bibliografía feminista? De cuestiones que ya necesitan su propia *expertisse* para ser abordadas. Para muchas mujeres, que por otro lado tienen alta cualificación, es inaccesible. Parece como si no hubiera puente entre lo que todas saben vivenciar y aquello de lo que el feminismo teórico habla.

Y aun así yo percibo que los colectivos de mujeres tienen mayor vocación teórica que ningún otro colectivo conocido. Cualquiera puede comprobar que hay gran número de núcleos feministas capaces de encarar las cuestiones de cultura más dificultosas, si piensan que aquello toca en algo a lo que pueden pensar y cómo deben pensarlo. Advierto en las mujeres una voracidad teórica fortísima que les lleva justamente a interesarse por temas que en principio estarían totalmente fuera de su acción y de su percepción. Saltan incluso por encima de la llamada al discurso inmediato a la acción y son capaces de reunirse en grupos de reflexión cuando ni siquiera está claro, ni conocen, ni tienen por qué tener confianza en que el nivel discursivo que se tome sea el pertinente. Y aun así lo hacen. Luego esa implementación de voluntad, siquiera sea a este nivel, existe, y sin embargo yo pienso que la teoría feminista no acaba de encontrar el fácil puente, quizá porque ese fácil puente no existe, entre el discurso inmediato de la acción y el discurso teórico explicativo.

El discurso teórico explicativo, por sus propias claves de educción, es bastante complejo, en efecto. Ha llegado a ser relativamente cerrado y por ende está desencajado. Y, aun así, las mujeres intentan entrar en él. ¿Qué sucede con el discurso feminista además? Doy otra nota en su

disfavor: el discurso feminista que ordena la acción o que llama a la acción, o que explica, intentando explicar con sencillez el orden del mundo, tiene una gran dificultad, pienso, para ordenar las percepciones de desajuste entre las instancias teóricas y las prácticas. Por lo tanto tiene una gran dificultad también para atribuirlas en buen orden a causas que sean ponderables y me refiero a algo en verdad brutal, porque quiero decir causas cuantificativamente ponderables como causas, no solo a causas cualitativas.

Esta dificultad de cuantificación la tiene cualquier discurso que no sea el meramente constructivo científico y en ciencias que sean puramente constructivas, pero eso nos importa menos, porque el caso es que estamos dentro del feminismo, no de la física teórica. Nosotras, con independencia de que nuestro discurso tenga problemas que también otros discursos tienen, tenemos casi la necesidad o el deber de saber imputar a la recta causa el efecto que aborrecemos y eso no es nada sencillo. Es decir, mientras nos expresemos en términos vagos, produciremos un discurso cómodo, pero no será verdadero, luego no tendrá manera de articularse con un discurso político gerencial solvente. Si esto no es así, es decir, si por el contrario tratamos de implementar otro discurso más pormenorizado, nos encontraremos con las distonías teóricas que intento denunciar. Es decir, o un discurso demasiado amplio, que luego no tiene inserción, o un discurso complejo que no es capaz de llamar a la acción.

Bien, ¿por qué sucede al menos la falta de inserción gerencial? Pienso que porque el feminismo como macrodiscurso político es un discurso excesivo. Es excesivo para lo que en efecto son los márgenes de lo político gerencial. Es un discurso que en todos sus términos, por lo tanto, lo político gerencial no puede nunca asumir. Es un discurso cuya teleología está puesta al límite y entonces es difícil encontrarle incardinación práctica. Es, además, un discurso no experto generalmente porque es un discurso legitimador de la acción.

Sucede que cualquier colectivo dotado de un discurso legitimador, como puede ser el colectivo completo de las mujeres dotado de un discurso feminista, con estas gabelas que he intentado señalar, puede sufrir un *impasse*. Son esperables fenómenos como que comience a ocurrir la pérdida de compromiso. O, dicho de otra forma: aquellas mujeres militantes en tal discurso que observen reiteradamente y a lo largo de sucesivas experiencias en el tiempo que este discurso nada les vale para implementar individualmente su acción, pueden tender a deshacerse de él. No parece servirles para lo que desean, por tanto pueden olvidarlo en el baúl de los recuerdos, lo que implica asumir las demandas feministas como pecados de juventud o algo por el estilo. Todo un segmento de mujeres, feministas de los 70, con carreras profesionales valiosas y, sin embargo, con problemas de escalada pendientes, pueden no ver la utilidad del discurso ideológico feminista para explicar qué les sucede, ni menos aún cómo podrían ponerle remedio.

Se produce así la pérdida de compromiso. Esta creo que puede ser perfectamente analizada a la luz del doble esquema teórico representado por Pizzorno y Hayek. El primero explica cuál es la relación entre el individuo y su grupo de referencia; y Hayek describe lo que sucede con un grupo que se encuentre dentro de una dinámica organizacional amplia.

¿Por qué un individuo se suma a un grupo o se aparta de él y en función de qué? Lo que Hayek afirma, resumiendo, es lo siguiente: cualquier sociedad macroorganizacional, como es la nuestra, produce necesariamente grupos de interés que, bajo un discurso general, vehiculan un interés propio y que estarán tanto más comprometidos cuanto más alientos reciban en forma de recompensas individualizadas. O sea, los grupos tenderán a subsistir si la recompensa individualizada a los miembros del grupo existe. Pero, de la misma manera, existirá el corredor libre que nunca se comprometerá con un grupo porque el trabajo que se le exige es excesivo y la recompensa transindividual puede darla por hecha si el grupo triunfa en sus aspiraciones.

Dicho de otra forma: ¿necesitan todas las mujeres ser feministas? Bastantes dirán que no y estarán muy en su buen sentido y sano juicio, porque lo que consiga el pequeño núcleo agitativo-feminista revertirá en todas y no necesitan para conseguirlo estar allí. Pueden, quizá, movilizarse por algo muy grave o enorme, pero escasamente más. Tendrán por lo tanto una adhesión flotante y difusa al movimiento como tal. Ahora bien, ¿qué sucede si, por ejemplo, el reducido núcleo de las militantes no obtiene recompensas individualizadas? ¿O que su única recompensa sea que su vecindario las reconozca como feministas, o, lo que es peor, como «la feminista»? Pues que esas personas tenderán a no persistir en su acción.

¿Dónde está la recompensa individualizada de la acción común en un grupo pequeño en el caso de la militancia feminista? Apenas existe. Dado que el feminismo no promete tampoco recompensas ultramundanas ni puede implementar, sino más bien al contrario, el equilibrio individual, es, como militancia, poco atractivo. Esperable entonces solo de quienes se dediquen profesionalmente a él y poco comprometido entre quienes no tengan tales expectativas.

Es de esperar que los grupos feministas, si no obtienen algún tipo de recompensa individualizada, no se mantengan. Abandonando a Hayek y regresando a Pizzorno, si esto ocurre con los grupos, acerquémonos a lo que ocurre con la adhesión de los individuos a tales grupos.

¿Qué sucede con el compromiso de un individuo respecto de una causa? Es decir ¿cómo funciona una individua, en este caso, respecto de su causa? Es notable: se produce siempre una división generacional. Lo que Pizzorno explica es lo siguiente: una causa tiene un orto, un *floruit*, un momento en que cuaja y emerge. En ese momento, reducido y sin embargo fuerte, una serie de personas están comprometidas con ella y la llevan adelante. Si esa causa es una verdadera causa, tiene algo que hacer, esa causa inmediatamente va a comprometer a más gente, a mucha más gente que no pertenece al escogido cogollo inicial. Y en una tercera fase comprometerá todavía a muchísima más gente que no solo no pertenece al escogido cogollo inicial, ni tan siquiera pertenece a la segunda fila; mejor dicho, que no cree para nada lo mismo que creía ni el escogido cogollo inicial, ni la segunda fila, sino que está allí por otros motivos y cuyo nivel de adhesión será inversamente proporcional a su momento de entrada en esa causa. Dicho de otra forma, podemos esperar que sean más feministas mujeres que no estuvieron en el primer momento de orto feminista y que lo sean por otros intereses, si esos intereses pueden concretarse, que no las primitivas militantes las cuales pueden siempre negociar su adhesión y *de facto* siempre la negocian.

Los fundadores de una causa negocian constantemente su adhesión a la causa y se preguntan si la causa no está cambiando lo bastante para que ella/él puedan o deban retirarle su apoyo. Este fenómeno produce necesariamente más distorsiones en el discurso teórico, puesto que la retirada del apoyo debe instrumentarse teóricamente. En el caso del feminismo debemos encontrar también esa dinámica generacional producida por la negociación de la adhesión. Y en efecto, a las alturas de los 90, nos encontramos ante mujeres que son feministas y hace veinte años no lo eran y que ahora son mucho más feministas que las que lo eran hace veinte años, algunas de las cuales han decidido que, después de todo, las que ahora son feministas no lo son en sentido estricto.

Este fenómeno se repite. No es algo que le suceda en particular al feminismo; ocurre en toda dinámica de adhesión de un individuo a un grupo. Siendo pues conocido, el asunto es obrar en consecuencia. ¿Haciendo qué? Promoviendo los mecanismos de horizontalidad que hagan que unas y otras se reconozcan en una causa común y que sepan que están haciendo lo mismo. ¿Cómo? Mostrando justamente que el feminismo es de amplísimo arco social e histórico, y por lo tanto pudiendo reconocerse en una genealogía común e ir hacia adelante con independencia de las adhesiones concretas individuales a esta o aquella acción. Lo cual, insisto, es muy difícil cuando no se produce incentivación individual a

esas tomas de postura; y esa incentivación individual sigue sin existir.

¿Por qué? Porque esa incentivación solo podría existir si el feminismo fuera una buena rampa de salida hacia temas gerenciales. Y no lo es, al menos de momento. E incluso tengo serias dudas de que llegue a serlo, porque estimo que se precisan otras habilidades dentro del propio discurso.

Muchas, si no todas, a veces hemos pensado en el efecto neutro que producen los temas gerenciales. Hemos reflexionado en cómo introducir en ellos la variable feminismo, cuando existe la dificultad de que la mayor parte de ellos parecen neutros, es decir, no parecen bascular genéricamente hacia un lado u otro. ¿Cuál es la acusación estereotipada que surge por parte de feministas y mujeres incluso poco feministas hacia aquellas personas que se instalan en la política gerencial? Puesto que el efecto neutro se produce, lo que se dice es: «¿de qué vale que haya mujeres ahí si se portan igual que los varones?, no veo dónde está la diferencia». Es como si una mujer tuviera que arrastrar consigo una marca de diferencia específica que llevara allá donde va. Si donde va es un lugar neutro tendría que poder sexuado en la forma en que se creyera convincente y conveniente. Como esto no es posible, es más bien una imposibilidad práctica, entonces se produce el efecto de neutralidad y como lo neutro es simplemente masculino, se produce el tópico de «pero es que una vez en el poder se vuelven como varones».

La existencia del tópico enunciado prueba que lo dicho sobre la no incardinación del feminismo en la política gerencial es cierto. Pero además apunta una grave inconsistencia discursiva. No hay mujeres que se vuelvan varones, creo que siguen siendo mujeres, pero si sucediera que muchos temas gerenciales fueran neutros por sí, habría que acudir a ellos con recursos expertos, no con recursos especialmente ideológicos.

¿En qué queda entonces y en estas condiciones ya dichas el feminismo? Se convierte, hasta bien entrados los años 80, en una ideología implementadora que tiene, sin embargo, dos características notables que voy a analizar una tras otra brevemente.

Primero: es una ideología implementadora que, sin embargo, opera sobre una falta de reconocimiento mutuo. Se advierte por todas la necesidad de un discurso común (toda actividad humana necesita para ejercerse un monto, normalmente muy fuerte, de discurso), pero no se acaba de engranar ese discurso para que resulte eficaz, o no se ve que resulte eficaz. Y aparece, entonces, la segunda característica: tendencia a la sofisticación que corre paralela a un cierto desarme moral en la actividad concreta. Por una parte, pues, un feminismo teórico que alcanza grandes grados de sofisticación y por otra unas mujeres que abandonadas, digamos, en el seno de su actividad concreta, no saben cómo engranar ese discurso con lo que hacen. De ahí, la impresión que muchas mujeres sienten de que hay muchos frentes o hay demasiados frentes, o de que si realmente quisiéramos acudir a todo no podríamos. De ahí también esa compulsividad que a veces se expresa bajo la denominación genérica *superwoman*, que viene a expresar el rechazo a vivir por encima de las propias fuerzas.

Los años 90

¿Cuál es el *novum*, sin embargo, que el feminismo de los 80 alumbra y el de los 90 consolida, que hace que aparezca, si no el puente, el lugar por donde debe ir trazado el engranaje que parece echarse en falta? El *novum* de los 80 es que el feminismo, en efecto, se sigue conservando como ideología legitimadora, pero empieza a recurrir ya no al principio de igualdad simple, sino a implementar la igualdad con el principio de discriminación positiva.

La traducción del principio de igualdad al principio de discriminación positiva aboca a la exigencia de un sistema de cuota de participación en un poder dado. Este es el *novum* de los 80 y en él estamos. Es el mismo *novum* del que surge la idea de democracia paritaria que fundamenta la Declaración de Atenas. Es suficientemente fuerte, porque sobre todo tenemos que tener en cuenta que la Declaración de Atenas ha sido suscrita por todo el espectro político, de la derecha a la izquierda. Se da el caso de que existe un movimiento o una ideología implementadora que es capaz, en un momento dado, de pasar por encima de las efectivas escisiones del espectro político consolidadas para ir directamente a lo que es realmente la teleología última: negarse a que la simple representación y sobre-presentación del poder sea masculina, exigiendo que sea dual.

Dado que la cooptación existe y en ella las mujeres son rechazadas, la forma de alcanzar la representación dual es el sistema de cuotas. Mediante el sistema de cuotas se intenta introducir un principio de orden en los sistemas públicos de cooptación. A su vez, el principio de discriminación positiva no puede mantenerse sin una red amplia de apoyo en la base, vinculada por ideología feminista aunque sea difusa.

No se trata pues de preguntarse si las cuotas son buenas en sí, elegantes o, por el momento, si tienen efectos perversos, que los tienen. Únicamente interesa saber si alcanzan el objetivo para el cual se proponen como medio: si, en efecto, logran introducir controles dentro de los sistemas de cooptación de tal manera que estos se desmasculinicen. Este es el *novum* en que pienso que nos estamos moviendo y ha de producir inflexiones en la teoría feminista porque requiere un tipo de feminismo nuevo.

Uno que vea con claridad que para las mujeres la solidaridad no es virtud, es una necesidad supervivencial.

Capítulo VI

No es mi propósito glosar o incidir en las limitaciones ya conocidas para el ejercicio de la política por parte de las mujeres. Doy por sabidas y reflexionadas las limitaciones impuestas por la doble jornada profesional y doméstica, y trataré lo menos posible de aquellas otras que se siguen del ejercicio de la política como actividad semiconspiratoria, sin tiempo ni lugares acotados. Más bien y en este caso, mi propósito es encarar el asunto de cómo se autoriza a las mujeres a detentar o ejercer un poder. Un tema que creo que todavía no se ha abordado porque no ha habido tiempo. Me refiero al tiempo normal que permite reflexionar y hacer acopio de datos y distancias. No me queda otro remedio que hacerlo de una forma impresionista e intuitiva, sin que el nivel teórico que es exigible esté aún realmente afirmado o consolidado. Con estas salvedades arriesgo una visión rápida de lo que he podido ir observando.

El único lugar donde está siendo admitido que el sexo femenino tenga un acceso más o menos parejo al masculino al poder es la detentación del poder legítimo, es decir, el político. En el mundo norte se va consolidando la idea de que la ausencia de mujeres en los niveles políticos de decisión es una extravagancia representacional. Si se está dando por supuesto que esto es así, con las dificultades que le conocemos en el sentido de qué tipo de acceso, cuánto, cuantitativamente cuán deficitario es, etc., esto no quiere decir en absoluto que el acceso paritario al poder esté a la vuelta de la esquina. Lo que suele llamarse «techo de cristal» sigue siendo bastante diamantino. La cooptación es escasa y, quizá por fuerza del déficit cuantitativo, cuando se produce lleva aparejados algunos inconvenientes que quiero glosar. Aclaro, pues, que propongo una reflexión muy personal y aún a medio camino, sobre cómo se está produciendo el acceso limitado al poder político que ese estado general de opinión posibilita. Es decir, en qué condiciones y con qué límites y de qué modo se está permitiendo el acceso y la ocupación del poder a las mujeres en la sociedad norte, sin entrar en los problemas de difusividad de la igualdad de las sociedades norte a otros tipos sociales presentes en este momento.

Me reduzco pues a una cuestión bastante concreta: una especie de intento de diagnóstico de cuáles son las limitaciones del tiempo presente y qué está sucediendo en las sociedades norte con el acceso de las mujeres al poder legítimo. Y me fijo solo en el poder político porque solo trataré de las condiciones de aquellas mujeres a las que se les atribuye ejercicio de poder que cumpla dos condiciones: que sea explícito y que sea legítimo.

Muchas veces el poder explícito no es legítimo, sus condiciones de legitimidad no están o son otras. El poder explícito y a la vez legítimo por excelencia es el poder político. Hay muchos poderes en presencia en el ámbito social que son explícitos pero pueden no ser legítimos. Y además hay algunos que son inexplícitos. Las mujeres tienen cierto grado de experiencia en algunos de estos poderes inexplícitos a los que suele llamarse «influencia». Algunas personas del sexo femenino han mantenido a lo largo de los siglos poder inexplícito en muchas ocasiones. El problema es para el sexo femenino el ejercicio del poder explícito, esa es la que le ha sido negada y aún lo es en muchos lugares. La frontera está pues en el poder explícito. El poder inexplícito a lo que largamente se suele llamar influencia tiene otras reglas de procedimiento, otros modos de presentarse, otros modos de actuar.

Lo que conforma nuestras sociedades como democracias es que justamente tienen un sistema muy complejo de poder, de poder que se autocontrola en diversas esferas y que es explícito en todas ellas. Es más, que debe serlo, porque en razón de que es explícito es legítimo también acudiendo a otras instancias, ya sea el principio de representación o principios que se deriven del principio de representación.

Entiendo como primera analogía de poder para el tipo de cultura que nosotras representamos, justamente el poder político, por otra razón: el político se ha convertido en el primer analogado de poder. Aunque quizá no sea el poder fáctico más importante, es el analogado del poder del cual obtenemos el significado difuso de «poder» para hacerlo traslaticiamente coincidir con otros poderes en presencia.

Cómo detentan poder las mujeres

¿Qué sucede con las mujeres y este tipo de poder? Primero he advertido que las mujeres tienen para detentar el poder explícito y legítimo una normativa inexplícita enormemente fuerte. ¿Cómo han de detentar las mujeres este poder? Hay un cómo que es peculiar. Quiero decir con ello que no entro en la cuestión de si más o menos mujeres detentan este poder, sino que me fijo en aquellas que lo hacen, cómo lo hacen y en qué sentido deben hacerlo. Es decir, en qué márgenes normativos se están moviendo y hago, como digo, una reflexión impresionista porque me tengo que referir exclusivamente a los ámbitos en que yo he visto desenvolverse ciertas conductas.

Se dan tres rasgos con sus características normativas que dicen cómo debe detentarse este poder:

1. Por el momento las mujeres detentan este poder sin la completa investidura (utilizando una expresión de Celia Amorós).
2. Las mujeres detentan el poder con los tres votos clásicos: pobreza, castidad y obediencia, diré por qué.
3. A las mujeres les es permitido detentar este poder siempre que a él lleven las virtudes clásicamente reconocidas como aretario, en su sentido griego más fuerte y arcaico, del sexo femenino, que son fundamentalmente dos: fidelidad y abnegación.

La completa investidura

Que alguien no posee poder con la completa investidura, quiere significar que tal detentación es vacilante y percibida como tal. Esta es una expresión de Celia Amorós, mediante la cual ella trata de mostrar cómo la detentación de poder no es nunca completa cuando se ejerce por una mujer. Con más precisión Amorós afirma que «las mujeres detentan poder sin la completa investidura», es decir, sin aquella precisión casi ritual que hace que la detentación de poder sea verdadera y creíble. El poder es traslaticio: alguien lo confiere a otro; ese otro lo usará, pero, una vez realizada la delegación, esta dejará de estar presente en todos y cada uno de sus actos de poder. De modo que tampoco será posible, una vez conferido, retirarlo, sino en circunstancias excepcionales.

Quizá estoy dando a esta expresión de Celia Amorós una extensión distinta, pero pienso que es suficientemente dúctil como para abarcarla. Por lo tanto aún la caracterizaré algo más. Le daré ahora contenido más neto. Me refiero a detentar poder sin la completa investidura cuando se produzca el siguiente síntoma: que una decisión tomada por alguien que detenta poder de esta forma tenga que ser ratificada, y si no es ratificada, esa decisión permanezca simplemente en los márgenes de lo relativamente opinable, es decir, se convierta en una protodecisión y no justamente en decisión.

No conozco (mi experiencia es ciertamente muy pequeña), todavía el caso de una mujer ocupando un puesto de poder, el que fuere, que no haya de presentar a ratificación de un modo peculiar cualquier decisión que tome, y por ello calculo que no posee la completa investidura. Dicho en otros términos: es totalmente distinto llevar a ratificación que llevar a conocimiento. Generalmente cualquier órgano de poder legítimamente

constituido tiene un aspecto colegiado en el cual se debe llevar a conocimiento una decisión que se toma, pero llevar a conocimiento y llevar a ratificación no son exactamente lo mismo. Lo que yo advierto en el caso de las mujeres es ese «plus» sobre «llevar a conocimiento» al que llamo llevar a ratificación.

Para que sea verdadera la palabra de poder expresada por una mujer, debe ser repetida por un varón, aquel que la precede en la escala jerárquica o lo que es aún más notable, el que está a su lado exactamente en el mismo estatuto jerárquico. Eso por no ir a casos más sangrantes, de los que me han hablado, en los que la ratificación debe producirse por debajo de la escala jerárquica. Ello demuestra que no existe investidura completa.

En *Sexo y Filosofía*, un libro que ya tiene casi cinco años, yo escribía que las mujeres no poseen la investidura completa para el poder porque no pueden de hecho investir a otras. Dicho en otros términos, su poder no es traslaticio, como lo es todo poder. Por lo tanto del hecho de que una mujer no pueda darle a su vez poder a otra se infiere que ella misma no lo tiene. No lo tiene al menos completamente. El sistema de investidura supone siempre traslado de poder. Si la metáfora del fluir aplicada al poder es buena, es porque en efecto esa parece ser la condición que el poder tiene: fluye, demuestra su existencia en que se difunde y siempre cabe preguntar de dónde mana. Se cede, se le abre canal, en ciertas condiciones, y ello se patentiza en el ámbito público explícitamente: los ritos de designación son los ritos de investidura. En ellos un individuo que corporeíza un poder manifiesta que lo comunica a otro. Lo comunica por delegación, pero enteramente dentro del ámbito en que lo haga[18].

Pues bien, no solo normalmente el poder ocupado por una mujer no es traslaticio, sino que en ese «conferir poder» por línea femenina está uno de los nudos más oscuros de la práctica y vivencia del poder por parte de algunas mujeres: nadie da de buen grado o sin tensiones lo que no tiene completamente. Si la detentación es vacilante, la subrogación es prácticamente imposible o muy tensa. Una mujer se lo pensará, es decir, cuidará de forma bastante particular de quién se rodea, a quien a su vez inviste. Y no porque tenga, como suele ser el caso de los varones, desconfianza en ser traicionada por aquellos que designe, sino porque no estará verdaderamente designando. Parecen abrírsele dos posibilidades igualmente incómodas: La explícita y la oculta. Por usar otros términos: lo que se pacta sobre la mesa y lo que se pacta por debajo de la mesa.

A la luz, encima pues de la mesa, conferir lo que no se posee completamente mengua en vez de acrecentar a quien lo da. En la sombra puede que se sienta incapaz de afirmar y consolidar el rito explícito mediante pactos de otra índole. ¿Con qué fuerza podría hacerlos valer? En tales aporías, conferir poder a otra persona que, por ser también mujer, tiene un estatuto tan débil como el suyo, es un riesgo. Por no comentar nada sobre cómo puede ser percibido el fenómeno desde la conciencia colectiva de los varones, para la cual hay un arco de percepción de tal fenómeno que va desde la sospecha al sarcasmo. Lo más sencillo será no despertar hidras: rodearse quizá de otros, preferiblemente de otras, designados por otros, por los mismos de los que ella dependa. Pero al hacerlo, su posición, aparentemente salvada, se habrá vuelto aún más precaria. Ahora quizá ni puedo ni deseo articular más este punto, pero no quiero pasar sin señalarlo.

Habré de referirme de nuevo a que, con todo, como gran síntoma, me reafirmo en que todo ello funciona dentro del sistema al que he llamado «llevar a ratificación». La no detentación de la completa investidura conduce a un complejo sistema de ratificaciones, ya no solo por la jerarquía superior, sino, lo más sorprendente, por aquel que es en principio equipolente con la mujer misma de que estamos hablando. Por no contar, insisto, con los casos frecuentes de la ratificación por el inferior en la escala jerárquica. Si lo que señalo se produce, y así me lo confirman bastantes confidencias y mis propias observaciones, habrá de dárseme la razón en que no hay en ese contexto, que es el presente, verdadera detentación de poder, sino un estatuto vacilante que con muchos esfuerzos comienza a tomar forma.

Los tres votos clásicos

Esta condición de detentar poder, con los tres votos clásicos de pobreza, castidad y obediencia, la he expresado en segundo lugar y no pretende ser hiperbólica o producto del sentido del humor. Es descriptiva. ¿Por qué los tres votos clásicos? En los hechos, cuando se han producido escándalos políticos vinculados con varones o con mujeres (el escándalo, puesto que interrumpe el orden al mismo tiempo lo pone al descubierto), he notado que la calificación varía mucho si se trata de ellas o de ellos, y tengo necesariamente que sacar conclusiones. Pues bien, comencemos por el voto de pobreza.

Las cantidades de referencia que suponen un escándalo para el caso de una mujer que detente poder o para un varón no tienen medida de comparación posible y además hay escándalos que se manifiestan como ejemplos para todo el colectivo completo de las mujeres, es decir, para que vayan aprendiendo en cabeza ajena. La cualidad de escándalo puede mantenerse la misma siendo las cantidades de referencia absolutamente inconmensurables unas con otras. Citaré un caso que todo el mundo conoce, el de Pilar Miró. Avivaré el recuerdo del escándalo que precede y provoca la dimisión de esta persona. Es la directora de uno de los entes públicos fuertes de España, el de RTVE, con presupuestos enormes y partidas presupuestarias condignas. ¿Cuáles son los hechos? Esta mujer pregunta, y lo pregunta a su oficina presupuestaria, es decir, a quien puede preguntarlo: «¿En mis gastos de representación puedo introducir determinados artículos para mí misma, para mi vestuario, que debo comprarme y que normalmente no me compraría de no tener que representar a este Ente y para los que me parece que mi sueldo no es adecuado?». Se le responde «sí». Ella se los compra y seguidamente los imputa a gastos de representación, igual que, por ejemplo, si se ve en la obligación de invitar a comer a alguien o a muchos «álguienes», realizar un obsequio institucional, pagar un viaje, etc. Hay varios gastos que van a parar al capítulo de gastos de representación y atenciones protocolarias, y hagámonos cuenta de que tales gastos de representación y atenciones en un Ente como RTVE pueden ser muy altos en un solo día. Pues bien, al lado de, por ejemplo, una comida para cincuenta invitados, veinte regalos para protocolo, mil libros, dos mil estatuillas o diez mil plumas estilográficas, varios viajes y atenciones e indistintos y numerosos «loquefueres», aparecen dos faldas, una blusa, un traje de chaqueta, un par de zapatos y un bolso. Tráigase a la memoria el escándalo que esto supuso. Exactamente esa persona tuvo que dimitir y arrostrar el vilipendio sabido. Me parece que la materia del caso no llegaba a dos millones de pesetas, cuando es posible que el capítulo de gastos de representación del Ente alcance más de doscientos. Y naturalmente dio igual que la entonces directora se ofreciera a reembolsar esa cantidad que, ella siempre defendió, era producto de una mala información. Dimitió o fue obligada a ello.

Esto no tiene sentido alguno, se mire por donde se mire, con independencia de cuál sea nuestro juicio estético, ya no hablo ni del juicio ético, o incluso cuál sea nuestro juicio gerencial de cómo esa persona llevaba a cabo su gestión de dirección, que es lo que en todo caso nos tendría que interesar. Por el contrario, lo que aquí observamos es que una alta gerente pregunta algo, que recibe una respuesta, que a partir de esa respuesta inicia una conducta y que de esa conducta se sigue un escándalo que no tiene medida de comparación con la conducta. El escándalo no está fundamentado en la cantidad, en este caso la cantidad de dinero, que se supone poco menos que malversado, porque en ese caso sería una ridícula suma dada la cantidad de que se habla. Sostengo que está en la cualidad. Más de lo que doña Pilar Miró se ha gastado en los cuatro trapos, que no entro a saber y desconozco, el escándalo se ceba en que son precisamente «trapos». De lo que estoy segura es de que un viaje de veinte personas para conocer determinada instalación o de un equipo de doce personas para realizar una entrevista de seis minutos cuesta varias veces la cantidad de referencia, pero se da por legítimamente empleada. Pero, claro, en «trapos»… a

esto llamo el voto de pobreza. Nada que se pueda imaginar que es para una misma, es decir, nada que nadie imagine que es deseable para el estereotipo femenino que se tiene y mantiene[19].

He notado que las mujeres que están vinculadas a la vida política son por lo general extraordinariamente cuidadosas y al céntimo con todas aquellas cosas que cualquiera que tiene representación detenta para su manejo. El gasto protocolario no es indiscriminado casi nunca, porque está sujeto a múltiples controles y es fácil hacer de él un punto de interés equívoco. Por ello las mujeres tienden a hacer un manejo sumamente restrictivo de este tipo de gastos. Del cuidado que las personas del sexo femenino tienen con estas cuentas se puede decir que es «femenino»; de hecho yo he oído tal explicación. Las mujeres son ahorrativas, se dice, como ya son ahorrativas en el ámbito privado y trasladan esta cualidad de ahorro al ámbito público. Hipótesis incontrastable y quizá innecesaria. Basta con que tengan un soberano miedo, con que se sientan más vigiladas que otros, con que teman más que otros el escándalo.

El caso Pilar Miró ha sido en España el momento fundacional de ese bien fundado miedo. Ha sido la cabeza ajena en la cual tiene que aprender cualquier mujer que se mueva dentro de las tareas del ámbito público. Y lo primero que aprende de ella es naturalmente el mantenimiento del voto de pobreza mucho más allá de donde es incluso conveniente. Pilar Miró fue un ejemplo fehaciente, suficientemente notorio, de sobra atemorizador. Hay que tener siempre un ejemplo de lo que «no debes hacer». El ejemplo no es el mismo para varones y mujeres, ni por descontado cuantitativa ni cualitativamente. No se juzga igual. No juzgamos igual un regalo para conseguir un favor si se trata de un viaje o de un collar, aunque el viaje sea muy caro y el collar una bisutería trivial. Trapos y perendengues encorajinan el doble. Pilar Miró es desde luego el ejemplo de que nuestro país se ha servido para explicarle a cualquier «nena» dónde está su límite en estos asuntos cuando ocupe un poder que le ha sido conferido.

Para explicarle sobre todo que, con independencia de su situación actual en el poder, es «nena» y puede retornar rápidamente a serlo.

Por lo que respecta al voto de castidad es incluso más intuitivo. Sucede que bajo el organigrama de lo político-público muchas veces existe una red relacional que muchas personas encuentran muy interesante, divertida, compleja, a veces variable, como en cualquier otro ámbito social, si bien tiene más morbo porque afecta a personajes públicos. La cuestión se convierte en algo más picante. Bien, pues que se le ocurra a cualquier persona del sexo femenino en el ámbito de lo político-público mantener la variabilidad y, utilicemos el término suave, ligereza, que tienen algunos varones. En el caso de los varones se supone que esa «ligereza» pertenece a su ámbito privado y difícilmente pasa a conformarse como escándalo. Para una mujer sería probablemente sin más, un escándalo, y un escándalo mayúsculo. Difícilmente se le confiere a una mujer la detentación de un ámbito privado, a no ser que se entienda por ámbito privado el estrictamente doméstico-familiar. De un político de la extinta UCD se contaba en las revistas que acostumbraba a solucionar sus horas libres con el alquiler de dos prostitutas sucesivas, con media hora de intervalo entre una y otra. Ningún escándalo, más bien se refería como una suerte de proeza. ¿Cabe imaginar el caso homólogo? No, naturalmente. A las mujeres se las persigue, cuando son notorias, intentando sacarles fotos inconvenientes en su estricta privacidad, en el cuarto de baño si fuera el caso. Y si no tienen visos de practicar los baños de sol integrales se las acuña de monjas. Su privacidad es exclusivamente su domesticidad. Y ahí se les exigen las cualidades domésticas, por supuesto, la doble jornada: esposo, hijos, cocina y cuidados. Si pudieran tener tres vidas, enfermeras voluntarias por ejemplo, aún mejor. Si no dan pie, se les fabula. Hace un año una revista española sensacionalista sacaba unos cuadros de desnudos, de los que decía que estaban inspirados en doña Carmen Alborch. Supongamos que determinado pintor, no demasiado exitoso, había decidido saltar a la fama con unos desnudos y, para darles interés, decidió que estaban inspirados en la Ministra de Cultura. Naturalmente esto tendría cierto sentido si doña Carmen Alborch hubiera posado para este sujeto, conociera de algo a este sujeto o existiera una mínima relación entre ella y el sujeto ejecutante de las estampitas. No era el caso. Cuando la ministra es informada de que tales cuadros van a ser reproducidos en la aludida revista, hace que su gabinete de prensa se ponga en contacto con la publicación en cuestión y se les diga que es una falta de seriedad contundente tal iniciativa: se puede dar el caso de que alguien piense que la atribución tiene fundamento. Reacción de la revista: titulares en primera página. Pues bien, si cuando no hay caso pueden aparecer relaciones, imaginemos qué puede suceder en el caso de que haya motivo. No todas las personas tienen una biografía que sea santificable a todas las luces del mundo. Muchas veces ha sido interrumpida la carrera política de algunas mujeres simplemente sacando a relucir historias, incluso de su adolescencia, o una foto arcaica e impremeditada, o una revelación sentimental con veinte años a la espalda. Esta posibilidad siempre está ahí y significa un deber de castidad que viola totalmente el derecho a la privacidad de cualquier mujer. Todo el mundo sabe que determinados prohombres públicos, también de nuestra derecha, mantienen una, dos o hasta tres relaciones, porque hay casos verdaderamente admirables. No conozco el caso de ninguna mujer que esté dedicada al ámbito de lo público que se pudiera permitir tal lujo. Por el contrario, algunas tienen que llevar al lado sistemáticamente a un varón cuya fidelidad está asegurada, me refiero de ella hacia él, y otras tienen que practicar la soltería, una apariencia absoluta de soltería y llevar, si acaso, sus devaneos bastante lejos de nuestras fronteras para que no sean conocidos.

Estos dos votos, de pobreza y castidad, son ciertamente molestos, pero me temo que el voto de obediencia no lo es menos. Se relaciona con el punto desarrollado en primer lugar, la carencia de completa investidura. He advertido que a un varón se le tolera la desobediencia en política y se le tolera bajo la idea siguiente: En realidad fulano, «X», no es desobediente, sino que tiene posiciones peculiares y ha de poder expresarlas porque en caso contrario estaríamos negando su derecho individual y con ello además le haríamos menos valioso de cara al futuro. Si coartamos demasiado a «X», primero, estamos poniéndonos en su punto de mira si consigue por otra vía sus pretensiones. Y, por si tal argumento no se puede hacer explícito, valdría con decir que, de frenar sus impulsos, estaríamos coartando a alguien de una forma tal que le privaríamos de su potencial de valor y difícilmente podríamos después recuperarlo para cosas que en el futuro pudieran ser pensables o interesantes de hacer si comenzáramos por coartar ahora lo que es el rico desarrollo de sus determinaciones. Ese no es el caso con las mujeres, obviamente. Si una mujer mantiene posiciones personales, se dice sin matices que desobedece.

Una mujer nunca debe ser cuidada si expresa determinaciones propias porque tampoco se les concede valor de futuro. El juicio es apodíctico: «Se le dijo “A” y no ha hecho “A”, cuidado». Es decir, lo que se pone en juego es el valor de la obediencia. Porque tampoco se suele matizar como lealtad. Si mantiene posiciones propias, no hay ni valen matices, es que desobedece, rompe el pacto. Ello revela la existencia de un pacto de sumisión. Y además, para completar el rizo, su desobediencia se suele explicar porque obedece a otro, nunca porque esté ejerciendo su libertad. Ni mucho menos porque esté buscando su propio nicho de poder para afirmarse. Ni siquiera, pues, el deber de obediencia que significa lealtad está en juego, sino un pacto de sumisión, distinto y más arcaico que la obediencia. El deber irrestricto de obediencia es sumisión, es el deber de la eticidad femenina desde siempre y en esos términos prepolíticos se traslada al ámbito político. Si este diagnóstico parece pesimista, debo decir que me quedan varios apuntes que no lo mejoran. Baste por el momento.

El poder de las mujeres

¿Por qué ocurre todo esto?, ¿por qué no hay completa investidura?, ¿por qué podemos decir que se exigen los tres votos clásicos y probar que en efecto es así? Porque no hay detentación del poder por parte de las mujeres en el nivel pertinente, en el nivel simbólico pertinente. Como no existe esta detentación colectiva del poder se producen graves disfunciones en el ejercicio individual del poder. El poder de cualquier mujer está coartado por la determinación genérica, sobre todo el sexo femenino, que funciona encarnado por un solo sujeto y con todo su enorme

trasfondo normativo, sin casi restricción.

El poder denota masculinidad, esto es así, es un hecho innegable que no precisa mayores disquisiciones. El poder femenino no connota de la misma manera. Tampoco es de la misma naturaleza. Comentaré, por último, otro de sus rasgos: es genéricamente no significativo y, en tanto sea solo genérico, estará sujeto a transacciones externas.

El poder femenino es genéricamente no significativo. Dado el deber de sumisión, distinto del deber de obediencia, dada la no completa investidura, dadas las condiciones especiales de detentación del poder, este poder es necesariamente inestable: lo detenta alguien, pero ese poder no se hace extensivo como detentación al colectivo completo al que ese alguien pertenece significativamente. Del hecho de que una, dos, tres mujeres detenten un poder, para el colectivo completo de las mujeres no se sigue que el colectivo detente poder. Y para esas mujeres que lo detentan no se sigue que eso las saque de los esquemas normativos a que su colectivo está sujeto. Es por lo tanto vivido y percibido externamente como inestable, casual, accidental, moda incluso.

La detentación del poder no solo es inestable, sino que ese mismo poder está sujeto a transacciones externas, transacciones externas que conocemos bien. ¿Cuál es el *novum* de la teoría feminista de los 80? El *novum* de la teoría feminista de los años 80 son las cuotas, el pedir discriminación positiva y concretarla en el sistema de cuotas. Esto es, pasar de argumentos cualitativos a argumentos cuantitativos. Afirmar que (utilizando el principio de discriminación positiva o principios en último término derivados de la filosofía política de Rawls) hay que asegurar una cuota mínima de participación para que la igualdad se produzca en el momento de salida. Esto es la base argumental del sistema de cuotas. Pues bien, el sistema de cuotas hay un momento en que puede operar contra su teleología.

El fin del sistema de cuotas es asegurar la relativa igualdad en el punto de salida y a fin de promover la igualdad al final de proceso. La teleología que persigue es la representación genérica, es decir, que las mujeres genéricamente tengan representación de poder y tal representación de poder incida sobre el sistema completo de captar el poder genéricamente, de ser captado, de ser visto o percibido. Pero ocurre que la representación genérica de hecho opera contra el derecho individual, lo cual quiere decir que el poder genérico femenino está sujeto a transacciones externas. Una sujeta «X» tiene asegurada una cuota de participación en la cual su individualidad no será tenida en cuenta y por lo tanto será sustituida por otra sujeta «X» en las mismas condiciones. El nudo del asunto reside en «las mismas condiciones». Si ser mujeres ambas es lo que las define, y no ninguna de sus otras características individuales, son sustituibles por idénticas. Lo que es lo mismo, no importa quién sustituye a quién porque no se les concede individualidad a ninguna de las dos y, por ello, tanto vale la una como la otra. Por ejemplo, con tal de que haya en una lista, en un gabinete, cuatro mujeres, qué más da quiénes sean las cuatro mujeres. El resultado es que con tales operaciones se disuade a aquella mujer que quiera verdaderamente dedicarse a la vida política. Su sustitución es demasiado fácil. Y, por otra parte, se amplía la posibilidad de cooptación, aparentemente en razón de equidad genérica, por motivos menos confesables. Por ejemplo, dada la desconfianza hacia las mujeres en general, hacer cooptación en líneas familiares a fin de asegurar que una mujer determinada no se convierta en un virtual punto hemorrágico del sistema de común poder. Otro ejemplo posible: buscar alguna mujer sin talla política conocida, afiliarla el día anterior si cabe, para disfrutar de alguien especialmente sumiso mientras se aparenta cumplir con las aspiraciones colectivas. Y pueden existir bastantes ejemplos más que prefiero no traer a colación.

¿Esto es la cuota operando contra su teleología? En parte sí. Y digo en parte porque, si lo único que se busca es solucionar el déficit cuantitativo de mujeres en puestos públicos relevantes, el déficit se soluciona incluso con las maneras más torpes. Pero, en el fondo, el déficit cualitativo queda intacto. De esto tenemos experiencia sobrada en los últimos tiempos. Y el problema de las mujeres y el poder comienza a ser el del déficit cualitativo, sea cual sea la esfera de la que se trate: política, cultural, económica, de influencia, etc. Ni están todas las que son, ni son todas las que están.

Esa inmersión, además, en la genericidad tiene otro resultado. Añadido a que el poder de una mujer cuando es individual se percibe muy mal porque es inestable y que cuando es genérico la cuota puede operar contra sí misma, se produce otro fenómeno que no quiero obviar. El caso del poder de las mujeres se desenvuelve en esta otra aporía: si no es percibido, mal, y si es percibido, peor.

Las dificultades de los *lobbies* de mujeres

Si el poder genérico, por ejemplo el de los *lobbies* de mujeres que pueden existir, no es percibido, mal, porque entonces el círculo de influencia señalado no funciona como tal, ni tampoco el genérico completo de las mujeres gana nada con esta acción. Intentaré explicarme: en efecto una red de influencia es algo distinto de un círculo amistoso. Debe ser percibido y, sin embargo, ser discreto. Si no existe su percepción nadie le concederá entidad. Y lo que ese círculo considere, trace o cuadre debe influir fuera de él. Nadie ignora la existencia de tales círculos que, normalmente, reciben su nombre del lugar en que se reúnen claramente, dando por supuestas otras innumerables reuniones y contactos por otras vías. Su discreción nunca debe ser tanta que impida conocer que existe y que sus vínculos reposan en ciertos intereses.

Por supuesto que tales círculos, constituidos por mujeres, tentativamente, comienzan a existir. Pero tienen graves dificultades. Por no hablar de las de tipo interno, apunto que no son percibidos como verdaderos centros de influencia, sino como reuniones amistosas. Y si son percibidos como lo que pretenden, peor, porque entonces empiezan a producir desconfianza y la desconfianza anula la posibilidad de acción política. La acción política es un sistema de confianza, es un enorme y complejo trenzado de nudos de confianza. En ese sistema generar desconfianza es empezar a generar entropía, es decir, puntos disolutivos dentro de la propia retícula del sistema.

La política como actividad semiconspiratoria

La política, en varias de sus esferas, es una actividad representacional en unos casos, una escenificación en otros y una actividad gerencial absorbente. Pero, además de esto, llamamos política, no sin razón, a todo el trasfondo de pactos, conversaciones, acuerdos y transacciones que se llevan a término fuera de la publicidad y que determinan el «peso» que alguien tiene dentro de su propia organización. Ese aspecto convierte a la política en una actividad semiconspiratoria sin tiempo ni lugares acotados.

Reuniones informales, conversaciones de bar, comidas y cenas, grupos deportivos amistosos, excursiones… y otra larga serie de contactos, sirven a los fines individuales tanto o más que las asambleas legítimamente convocadas. No deploro que tal cosa suceda, por el contrario la considero casi normal, y me pondría en el punto de abominar de tales cosas solo cuando para alguien el término política haya llegado a estar tan pervertido que entienda por tal únicamente esto y la verdadera actividad pública la considere un mero derivado. Lo señalo porque me consta que ese tipo de mente existe. Y no tengo tampoco empacho en añadir que me produce náuseas.

Supongamos pues, que este trasfondo de la política es regularmente admisible, porque, incluso al extremado puritano que no se lo pareciera, poco podría hacer para anularlo. Pues bien, y qué notable, las mujeres suelen por lo general estar excluidas de esas redes informales. Para explicarlo se suele dar una razón de tiempo: los deberes domésticos, a los que no renuncian ni se les permitiría desde luego renunciar

públicamente, no permiten a una mujer entrar en las redes informales con la disponibilidad de un varón. M.ª Ángeles Durán expresaba esto en una fórmula exacta: un sobreocupado necesita a algunos que se ocupen de él, y esto no suele suceder si en vez de él es ella. Proponía que se aceptara la sobreocupación de las mujeres mediante la necesaria intendencia o bien se rebajara la tasa ocupacional del conjunto. Esto último parecía ser también el fin de la conocida «ley del tiempo» pretendida por cierto feminismo político italiano.

Me parece bastante más sencillo, con todas sus dificultades, encontrar legitimación para una infraestructura de apoyo a una mujer sobreocupada, que dar carácter normativo al empleo del tiempo informal. En cualquier caso, el asunto tendría algún remedio, si verdaderamente solo el tiempo, y no en concurrencia con alguna otra cosa, fuera el problema que impide la entrada de las mujeres en las redes informales. Pero me temo que no es así.

El asunto quizá sea tan sencillo como que varones y mujeres no se tienen amistad. Ellos esperan de ellas fidelidad, incluidos los contextos no matrimoniales ni amorosos. Si la dan por supuesta, no las necesitan cuando fraguan sus asuntos, y, si no la dan por supuesta, menos aún. En cualquier sistema de poder el «tener en común» es muy importante. Y en el sistema patriarcal, el más arcaico y extenso de todos, las mujeres como colectivo no tienen parte en el «tener en común», son muy al contrario, lo tenido, e individualmente provocan recelos. Supongo que al menos existen dos modos de minorar esos recelos, ambos discutibles, y que consisten en asimilarse a figuras estereotipadas y conocidas de lo femenino: la asimilación a las figuras familiares, de un lado, y la encarnación de la desclasada por otro. Por el primero, la posibilidad de apertura de la red informal queda algo abierta si alguien, aun no perteneciendo al tronco genético familiar material, se asimila a sus figuras simbólicamente: la madre cuidadosa, la perfecta hermana, la hija de la que se esperan servicios. Problema: desde el equipo contrario tal relación puede ser percibida como erótica sin más, con lo cual la que la representa tenderá, para evitar tal designación, a extremar su asexuación, cosa que es poco conveniente para la salud individual. Segunda opción: representar a la perfecta traidora. De esto tienen experiencia las mujeres de la generación precedente que tuvo poco margen, aún menos que la nuestra, para moverse. Reír más fuerte que nadie los chistes misóginos, celebrar con alborozo impostado la ocasión que se les ofrece, ser, finalmente, la mejor enemiga de cualquier otra del mismo sexo… estrategia inútil si no se une con la representación de las figuras familiares. Yo siempre las he visto juntas.

Podemos y debemos suponer que el feminismo, como educción de un «nosotras» legítimo, ha contribuido mucho a cortar con todas estas cosas, pero lo cierto es que no están ni con mucho destruidas. No todas las individualidades caminan al mismo compás del espíritu de los tiempos. Y la entrada en las redes informales es individual, no genérica, en ellas las cuotas no funcionan. Sin la entrada en las dichas redes el porvenir de alguien queda poco asegurado, y no porque la entrada se lo asegure sin más —en efecto hay muchos equilibrios intermedios—, sino porque es casi un paso obligado. En tales circunstancias solo resta la apelación a interrumpir el predominio de las redes informales mediante el sistema de cuotas, pero, como ya he dicho, las redes consolidadas se las apañarán para pervertirlo y encontrarán sistemáticamente mujeres que, sabiéndolo o no, se dejen utilizar para tal fin. Y eso las redes informales que se vean presionadas dentro de lo público. Las demás, ni que decir tiene que no se plantean siquiera el problema de cómo cumplir la obligación tergiversándola. Simplemente se mantienen cerradas y en paz.

Un apunte sobre las cesantías

Una de las formas en que el poder se revela es por ausencia. Dado que en España el sistema de alternancia es reciente y en el viejo sistema de la dictadura no era posible hablar con claridad de cómo se producían los relevos de poder, estamos poco acostumbrados a tematizar los cambios en términos de poder cedido o adquirido. No es raro que por tanto acudamos al venerable término «cesantía» para explicar lo que ocurre: al fin es el último que nos ha llegado de un sistema de alternancia no presidido por la violencia. «Mi papá es de profesión cesante», es lo que decían las señoritas de medio pelo en las novelas y comedias de finales del siglo pasado. Un cesante es quien, habiendo colaborado con un partido, debe a él su trabajo, que pierde mientras ese partido no vuelva a estar en el gobierno. Antes de la estabilización de la función pública, cesantes eran virtualmente todos los que mantenían el aparato del estado.

Obviamente ya no es así. Pero constato que hay todavía cesantes, mejor aún, que hay bastantes «cesantas». Cuando se da la orden de retirada ordenada, ellas, de nuevo ellas, tienden a quedar en la cuneta con preferencia. Puede que ello se deba a que han sido cooptadas desde posiciones inicialmente más débiles, no lo dudo, pero, en casos parecidos, nadie tiene interés o el mismo interés en recoger sus huesos que existe con los varones. Incluso conozco casos dramáticos: cesantas que, en carnes vivas, se interesan por la suerte de ellos más que por la suya propia. Desde luego que puede decirse que «ellos tienen que mantener una familia[20]». Pero es que el caso es similar sin tal recurso sentimental. El resultado es conocido: unas se quedan con cielo y noche por patrimonio, a no ser que hayan tenido la precaución de utilizar su poder previo para conseguirse un nicho que no suele tener comparación con lo que en el mismo caso un varón consigue[21].

El afianzamiento en el poder que un grupo logra se percibe cuando ese grupo es obligado a desalojar algunos de sus ámbitos. No me duele, sino que me encanta afirmar que lo mejor que tiene una democracia es que cuando la gente se cansa de ti, te echa, con razón o sin ella, pero te echa, y esto es excelente. Es decir, no te convence, no intenta reformarte, no promueve movimientos «orgánicos»… no, te echa sin más. Por ello es el mejor de los sistemas. Sin embargo, a poco que el candidato a cesante haya obtenido de su ejercicio de poder alguna influencia, este echar no puede ser completo nunca. Los reales de los vencidos pueden trasladarse a otras sedes, públicas y privadas, y esto es de nuevo excelente, porque desde allí ejercerán control sobre el poder vigente, control que impedirá que *de facto* este se extralimite. Naturalmente el poder es tanto mayor cuanto lo sea la influencia residual que ejerza aun cuando quede fuera del poder ejecutivo explícito. Y es deseable que sea grande para que el equilibrio, que una democracia madura requiere, exista.

Genéricamente, una demostración más del escaso poder del colectivo de las mujeres, por si a tales alturas fuera necesaria, es su debilidad cuando los movimientos de repliegue se producen. Al igual que no hay «rampas de lanzamiento», tampoco existen paracaídas. Cada una queda librada a sus fuerzas. Vuelven a su puesto base, a su red familiar o a nada en absoluto. «De la nada te saqué, a la nada volverás» parece ser el enunciado que preside la relación de las redes informales con las mujeres cooptadas. Nada de extraño tiene que entonces las vocaciones escaseen o que en el futuro pudieran escasear. Estos ejercicios son demasiado disuasorios. Ejercicios que, por lo demás, con los varones no son tan frecuentes. Por respeto propio ningún grupo deja a alguien, que ha sido en él relevante, en la cuneta. No le conviene a su imagen de autoridad. Pero no se es tan sensible si se trata de una mujer. Es casi como si se considerara «material desechable». Quizá se piensa que «hay de sobra» o pareja ordinariez.

En fin, analizada desde bastantes ángulos, la cuestión del poder de las mujeres parece abocarnos a caminos sin salida. Lógicamente, para quienes se sitúen fuera de lo pertinente, lo que en su día se llamó contracultura, el problema no existe. Todos esos males se producen por interferir en algo de por sí perverso y allá cada quien con lo que elige. No haberse metido en camisa de once varas. Pero para quien siga confiando en la política como actividad noble y provechosa para el bien común, y la tenga por continua con la ética, esto puede ser desesperante. Incluso para quien no le conceda tanto hálito moral y piense que es simplemente una actividad más, tiene que resultar chocante que las mujeres tengan en ella tales dificultades. Porque, si aquí las tienen, y es actividad sujeta a tantos controles, ¿qué no sucederá con otras

menos sujetas a control?, ¿el mercado, por ejemplo?

Remitiendo ese continente al capítulo final de este ensayo, oso aventurar que nadie lleva con bien que le enumeren problemas sin que le provean de soluciones. Y alguna hay, si bien en un arco temporal largo. Comenzaré por exponer la más clara, ya apuntada en el capítulo precedente. La forma de interrumpir algunas de estas dinámicas mediante el ejercicio consciente de la solidaridad.

Capítulo VII

Ampararse en la verdad desnuda está bien, pero no siempre es cómodo. La honradez intelectual parece exigir que la verdad sea oportuna por sí misma. El análisis llevado a cabo en el capítulo anterior se ciñe al presente y devela sus aspectos negativos. Conviene complementarlo con los rasgos positivos también actuales que el feminismo aporta al panorama general político y con las vías de futuro que apuntan en la misma práctica común.

El capítulo quinto lo termino de un modo abrupto, con una frase que no explico: «para el colectivo completo de las mujeres, la solidaridad no es una virtud, es una necesidad supervivencial». Pienso que ahora tengo la oportunidad de ampliarla y corregir, así, su efecto fogonazo.

La, con frecuencia mal invocada, solidaridad

En efecto, cuando afirmo que la solidaridad es para las mujeres supervivencial, quiero decir que si no queremos seguir en déficit de representación y la exclusión que ello acarrea, la única estrategia posible es la práctica de esa virtud, pero hasta un extremo al cual ella misma ha llegado muy pocas veces. Para eso quizá haya que explicar en qué consiste la virtud de la solidaridad y cómo ha de ser aplicada en nuestro caso.

«Solidaridad» es un término acuñado por el primitivo sufragismo y fue el feminismo el que lanzó esta palabra al discurso global político. En el tríptico ilustrado la palabra a la cual «solidaridad» sustituyó fue a «fraternidad». Al no poder admitir los significados obviamente masculinos de fraternidad, tanto el movimiento sufragista americano como el británico en su día, comenzaron a utilizar un sinónimo aparente: «solidaridad». Ahora nadie dice «libertad, igualdad, fraternidad», excepto, naturalmente, si se refiere al lema de la Revolución Francesa en su sentido histórico. El término solidaridad y muchos otros han venido al discurso global de lo político desde el discurso feminista. Tenemos con él una especial cercanía. Pese a ello, pienso que estamos acostumbradas a utilizar el término «solidaridad» en un sentido muy vago.

La virtud de la solidaridad normalmente la confundimos con la empatía o con la compasión. La invocamos intentando reproducir aquel estado afectivo en el cual nos sentimos interesadas o concernidas por la suerte de otras personas. Venimos a entender solidaridad como aquello que provoca en nosotros movimientos del ánimo que hacen que tendamos a ayudar a esas personas en cuyo lugar nos ponemos, si estamos en el caso de poder hacerlo. Y esto no es solidaridad, esto es empatía o compasión.

La solidaridad tiene una parte en la cual, sin duda, es una virtud afectuosa, vinculada con disposiciones compasivas, pero la otra cara de la solidaridad no lo es. Ser solidario es, también, hacer comunidad, educir «nosotros» por encima de los intereses y disposiciones individuales. Por solidaridad debemos ayudar, pero también debemos abstenernos de ayudar. Depende de qué constituya el grupo de referencia a que se aplique[22]. La solidaridad es una virtud ruda y no estoy segura de que incluso en todos sus tramos y matices sea una virtud. En cualquier caso es una virtud igualitaria, porque no tiene sentido invocarla dentro de una escala jerárquica[23]. Por eso es una virtud política moderna.

Victoria Camps afirma en *Virtudes Públicas* que «la solidaridad es una virtud sospechosa[24]». Y yo tengo la sospecha de que es, en su funcionamiento cotidiano, algo mucho más cercano al «espíritu de cuerpo» que a la compasión. En los hechos, la solidaridad supone, sobre todo, un pacto de silencio. Si llamamos solidaridad a nuestra disposición a ayudar a otros, los débiles, los pobres, la confundiremos con una proto-virtud, la benevolencia. Si llamamos solidaridad a aquella disposición de mutua ayuda que produce como resultado la acción común, el cemento social, y así la entendieron Rousseau o Kropoptkin, tal virtud hará necesariamente referencia a una comunidad determinada y, por lo tanto, tendrá aspectos excluyentes que la benevolencia no tiene.

Estamos acostumbrados a encontrar el término «solidaridad» en los contextos de ayuda al Tercer Mundo, y contextos compasivos similares. Pero allí no es tal, porque, sencillamente, la relación de ayuda no es simétrica[25]. Y la solidaridad lo es. Solidaridad es, justamente, hacer algo sólido, cerrarlo, permitir así que las voluntades individuales se agreguen a una serie de prácticas de ayuda simétricas que den por resultado alcanzar objetivos comunes que cada una por separado no alcanza. Es la palabra del sufragismo, pero también del movimiento obrero y el anarquismo. Y en su nombre se han reclamado tanto acciones como omisiones. «Solidaridad» es la palabra pronunciada a la vez que la orden de cerrar filas.

No digo ni pretendo que su significado pueda cambiar, pero recuerdo cuál es, porque son estos aspectos, aparentemente menos presentables de la solidaridad, los que quiero tratar. Decía que, en los hechos, la solidaridad es un pacto de silencio. Pero apunto al silencio de la polifonía individual. La solidaridad lo que posibilita es la palabra unánime de un colectivo.

La solidaridad entre las mujeres

De algo que voy a recordar, tenemos sobrada experiencia. Las mujeres hemos oído casi infinitas veces que somos entre nosotras naturalmente enemigas e incapaces por tanto de solidaridad y éxito conjunto[26]. No basta con deshacerse de estos juicios atribuyéndolos a la malevolencia patriarcal. La tienen, sin duda, pero también reflejan el obligado comportamiento que ha tenido el colectivo de las mujeres antes de saber y obrar como un colectivo autoconsciente. Cuando emergió el «nosotras», se estableció también el paisaje de la solidaridad, la ayuda mutua, los caracteres meliorativos y, si fuera el caso, la parcialidad. Debió de ser un momento colectivo de tal fuerza emocional que a aquellas que lo vivieron les justificó la vida. Baste con que recuerde cada quien el momento personal en que advirtió en otra la mirada especial de la solidaridad. Es imborrable.

Los pactos de silencio

La existencia de la voz común exige silencios y reclama también palabras comunes. Me ocuparé en primer lugar de los silencios, extensamente, y dejaré para el final los aspectos propositivos de la solidaridad. Por este primer rasgo «solidaridad entre mujeres» significa algo tan fuerte como lo siguiente: «Yo, persona del sexo femenino, estaré dispuesta a no criticar ninguna de las acciones o decisiones que otra persona de mi sexo esté tomando, a no ser que estas acciones desbordaran ciertos límites que un ser humano no puede normalmente desbordar». No existe el compromiso de apoyarlas indiscriminadamente, sino solo el de no criticarlas. Solidaridad, pues, como pacto de silencio. ¿Por qué? Porque podemos estar bien seguras de que las acciones públicas de una mujer tenderán a ser juzgadas no como acciones humanas, sino femeninas. El imperativo dicho entonces incluye necesariamente este otro: «Excepto en casos meliorativos, nunca utilizaré como explicación de la conducta de una mujer el que tal individuo sea una mujer». La previsión de que el equipo contrario lo haga con toda facundia me evita semejante recurso, y me pone además en la obligación de desmontar tales explicaciones cuando las vea producirse.

La asunción de tales imperativos, dentro del pacto de silencio, es decir, de la parte menos grata y presentable de la solidaridad, nos lleva a estos márgenes: solidaridad por encima de antipatías, de insolidaridades y de distancias políticas.

- Digo antipatías con todo lo que quiere decir antipatías patentes. Los seres humanos no tenemos por qué llevarnos bien todos con todos, y de hecho eso no ha sucedido jamás, ni es previsible que llegue a suceder. No tenemos que esperar, por lo tanto, que una persona nos sea particularmente simpática para sentirnos obligadas con ella. La solidaridad no incluye la amistad. Es más bien adusta. Tanto mejor si aquella con quien debemos ser solidarias nos agrada, pero si no es así, eso nos tiene que dar exactamente igual. Me consta que pasar por encima de las antipatías y aun de las enemistades patentes por mor del ejercicio de la solidaridad no es sencillo. Pero tampoco es tan complicado como parece. Al fin y al cabo la solidaridad es una virtud lejana, esto es, no precisa la concurrencia de la cercanía física de los individuos.
- Solidaridad por encima de insolidaridades, es decir, obligación de ser solidaria con aquella que no esté dispuesta a serlo con nosotras. O dicho de otra forma más explícita aún, abdicar del derecho de venganza. En muchas ocasiones un ser humano, un individuo cualquiera, mujer o varón, puede tener agravios con alguien, porque los agravios se producen. El agravio despierta la indignación y, en ocasiones, aparece la posibilidad de la venganza. Pues bien, hay que renunciar al derecho de venganza si se quiere practicar íntegra la virtud de la solidaridad. Incluso con aquella que es insolidaria hay que ser solidaria; incluso si se le pudiera por el contrario devolver alguna mala acción hay que no hacerlo en virtud de la solidaridad. Y exclusivamente por una razón: porque se ocupa una posición genérica similar. Esto, se me puede decir, se parece bastante al consejo cristiano de que hay que poner la otra mejilla… El cristianismo es una religión triunfante justamente por consejos tan difíciles como este, no porque los ponga muy a menudo en práctica, pero sí porque se ha atrevido a darlos. Tales consejos son interruptivos de las acciones disgregativas y sirven para formar un todo unitario que cuando funciona es potentísimo, casi imparable. Solidaridad, por lo tanto, por encima de insolidaridades.
- El problema, creo, más fuerte surge con la tercera fase de la solidaridad, cuando hay que hablar de solidaridad por encima de distancias ideológicas. Pero tiene buenos precedentes.

La firma de la Declaración de Atenas, a favor de la paridad de ambos sexos, especialmente en el ámbito político, está hecha por encima de ideologías; la declaración fue suscrita por todos los partidos del espectro político europeo. ¿Qué se está afirmando cuando se realiza una acción como esta? Que la división genérica es de tal estilo que cualquier división ideológica es menos fuerte que ella, más concreta.

Si la solidaridad por encima de antipatías es complicada, la solidaridad por encima de insolidaridades es difícil, al fin estamos ante obstáculos salvables en la práctica individual del valor y el esfuerzo. Pero en este punto, la solidaridad por encima de distancias ideológicas, ese esfuerzo individual no puede ser invocado, porque estamos ante lo que es común. Por ello creo que esta tercera solidaridad es la más compleja. Tengo con ella la mayor duda. Me parece muy complicado ser solidaria por encima de ideologías y diré por qué: No veo manera en la cual yo pueda ser solidaria con una mujer que esté anclada o trabajando a favor de una ideología de la cual sea un núcleo consistente defender que la posición de las mujeres no debe cambiar porque está bien como está. Me resulta difícil lanzar la virtud de la solidaridad a dar un salto sobre un abismo tan grande. Imaginemos, por ejemplo, que exista una ideología hipermasculina, y las hay, y una mujer que la represente de un modo además, eficaz y a la vez efectivo. ¿Existe por nuestra parte el deber de ser solidaria con ella? Creo realmente que hasta ahí no, en modo alguno. Evocaré un caso paradigmático para aclarar qué quiero decir.

Suponemos que el integrismo islámico no se distingue por ser precisamente feminista ni estar a favor de la igualdad de derechos y trato entre varones y mujeres, ni tampoco de la igualdad en el ejercicio de estos derechos. Cierta norteamericana convertida al islam, que en la actualidad se hace llamar Fátima, publica en Teherán libros antioccidentales repletos de consejos a las mujeres islámicas y prescripciones de sumisión femenina, calificando de pecado cualquier libertad o pretensión de derechos. Por el hecho de que esta mujer sea mujer, ¿tenemos que ser solidarias con ella? Seguramente no, pero este es un caso extremo. Podemos encontrar otros casos que enfrentemos más a menudo.

Imaginemos el caso corriente, por ejemplo, en los debates televisivos: en época electoral hay debates de gran bajura. Recuerdo en las elecciones generales de 1993 un debate que tuvo lugar entre mujeres del PSOE y del PP. Creo recordar que eran seis y seis. ¿Qué sucede casi siempre en este tipo de debates? Las personas que van representando las posiciones, por ejemplo, de la derecha, están llamadas allí a título de ser mujeres y aquellas personas que van representando las posiciones de la izquierda están llamadas allí también porque son mujeres; es decir, todas han sido convocadas en torno a la misma característica. ¿Cuál se propicia como discurso más fuerte o ganador? Aquel que no esté atrapado por una paradoja comunicativa. Si unas personas, por su propia ideología, van a ser solidarias en torno a la variable de sexo con otras que, sin embargo, no están reclamando esa variable como variable significativa, la posición de estas primeras personas será retóricamente más débil, se encontrará con una desventaja de salida. En el caso que traigo al recuerdo, cuando las mujeres de la izquierda hablaban de la condición femenina, las de la derecha la daban por resuelta —ellas se autopresentaban como la prueba viviente— y atacaban con el paro, un problema que, según las entonces presentes, superaba al del sexo. Desde ese momento, seguir impostando la continuidad genérica carecía de sentido. Pero buscaré un ejemplo más lejano y claro.

Me viene a la memoria otro de estos debates, típicos de bajura, y espectacular, que pude contemplar en los Estados Unidos en 1982: el típico debate entre feministas y señoras como es debido. Me quedó grabado en la memoria porque en él advertí con claridad el doble vínculo[27] en que las mujeres feministas se encontraban. Primero, la presentación tópica: unas señoras que van disfrazadas de feministas y enfrente otras señoras que van disfrazadas de señoras como es debido. A partir de su presentación estos debates siempre se producen dentro de un canon. Las señoras que van disfrazadas de feministas comienzan por decir cuán importante les parece cambiar los papeles, derechos, libertades, etc., que tienen las mujeres en nuestro tipo social, aun reconociendo que se ha evolucionado mucho. En ese instante, alguna de esas otras señoras que van disfrazadas de señoras, suele expresar, así como que no se da cuenta de lo que dice, algo como «¡Oh, pues yo no me he sentido oprimida jamás!». Inmediatamente el presentador mira para las señoras que van disfrazadas de feministas y les lanza la pregunta, «¡Ajá!, ¿qué tienen que decir a esto?». Las aludidas se las ven y se las desean. ¿Por qué? Porque están entrando en un doble vínculo: tienen que decir que por el hecho de que aquella es una mujer todo lo que haga o diga está bien, es decir, tienen que practicar la solidaridad inmediata; ahora bien, como lo que dice o hace va en contra de lo que ellas mismas piensan sobre el particular, están atrapadas. Es la práctica de la solidaridad la que justamente les impide hacer discurso.

En efecto, no pueden dar a entender algo como lo que mostraría un varón en una circunstancia como esa: «Usted no sabe lo que dice, habla por hablar, es tonta sin paliativos», que no necesita proferirse, sino indicarse gestualmente, por ejemplo enarcando las cejas y esbozando una sonrisa despectiva. Eso no sería solidario. Por el contrario, a partir de ese momento, las feministas se lanzan de cabeza al doble vínculo. Primero impostando la solidaridad genérica inmediata: «Usted, siendo como yo del sexo femenino, ambas pertenecientes a un colectivo excluido y oprimido desde siempre, dice esto porque no se ha dado cuenta de lo que realmente sucede». A lo cual la interlocutora, que no está allí porque quiera darse cuenta de nada en particular, sino porque le pagan por ello, puede responder: «¡Oh sí! Me he dado cuenta perfectamente, lo encuentro todo bien, correcto, y además me encanta».

No todas las razones por las que un ser humano actúa son santas o buenas, puede tener otras que incluso no oculte. La virtud de la solidaridad

en tales casos no sirve para nada, más bien es una trampa. A decir verdad la solidaridad inmediata casi siempre es una trampa, lo intentaré mostrar más adelante. Pero la pregunta ahora es ¿por qué está especialmente inerme el feminismo ante una argucia tan simple?

El feminismo es un igualitarismo y pertenece a la tradición política de la izquierda. En los tiempos en que el marxismo tenía una cierta vitalidad o vigencia como interlingua teórica, un caso como este se solucionaba invocando el término «alienación». Alienación, falsa conciencia y sus sinónimos eran una forma, dentro de los enfrentamientos dialécticos, de decir «usted es tonto o malo» sin decirlo. La alienación, con la caída del vocabulario marxista, aunque sea probablemente uno de los conceptos fuertes que ha manejado esa tradición de pensamiento, porque en efecto tiene bastante más profundidad que sus eventuales usos retóricos, es difícilmente rescatable. Ya no hay alienados, hay interesados. Y no hay por qué ignorarlo.

La trampa de la solidaridad se produce por admitir la continuidad genérica sin fisuras. Esa continuidad es falsa. Por lo expuesto, a mí se me hace muy difícil pensar que la solidaridad pase por encima de ideologías. Si uno de los núcleos centrales de referencia de una ideología es mantener el papel tradicional de las mujeres, es afirmar que es justo y bueno y no necesita ser cambiado, la solidaridad nunca puede extenderse hasta ese límite. Sería tan absurdo exigir solidaridad con esto como pedir tolerancia para los intolerantes.

La solidaridad asertiva

Al lado de esta solidaridad basada en la omisión, en el silencio, en la huida de la crítica a otra persona con la que se comparte una característica demasiado relevante, y, sobre todo, en los casos en que esa crítica se ceba en la tal característica, existe una solidaridad asertiva que también es necesaria. La práctica sistemática de dar ayuda y solicitar ayuda. A despecho de incomprensiones e incluso desagradecimiento, con cualquier mujer tiene cualquier otra, la obligación de comportarse mejor y más allá de donde el mero deber la llevaría. Muchas mujeres están más que acostumbradas a practicar conductas altruistas, pero ante todo con los varones. Pues bien, intenten refrenar ese impulso de cara a lograr un mayor respeto de su espacio y tiempo, de su individualidad, y apliquen tal disposición a su propio sexo, para el cual toda implementación es poca. Demos pues ayuda. Pero solicitemos también ayuda.

Cierto que quien pide ayuda corre el riesgo de que no se la den. Y con un estatuto individual tan frágil y vacilante como el que a las mujeres se nos concede, ponerse en peligro de desconfirmación no es bueno. Quien poco tiene se supone que poco puede dar; y será tanto más cicatero cuanto con menos firmeza posea algo. Todo ello es verdad, pero también lo es que nosotras debemos intentar imposibles. Es un tópico, no sé cuán verdadero, la generosidad del pobre. Nos vemos obligadas a practicarla. Entre nosotras quien retiene no tiene, porque solo del común tener se nos siguen beneficios. Por lo tanto hay que arriesgarse a pedir para que surja la ocasión del dar. La repetición de estas ocasiones y conductas nos hará más fuertes y mejores.

La solidaridad, de ambos tipos, debemos practicarla hasta su límite, porque su práctica sistemática puede hacer variar las cosas. Estoy convencida de que las mujeres tenemos todavía como colectivo las características de grupo emergente. ¿Qué tiene por lo general a favor un grupo emergente? Tiene a su favor credibilidad. Todavía en la vida de lo público, las mujeres tienen credibilidad. Admitido un diagnóstico que pudiera ser en nuestro país y durante este último tiempo, el descrédito general de lo político, que muchos intentan, constato que las mujeres que se dedican a lo político se mantienen. Son desacreditadas o caen en el descrédito por ser mujeres, pero no por aquello que produce ese descrédito global. El sexo femenino tiene a su favor genéricamente credibilidad porque se supone de él que cuando está en lo público es por alguna otra razón que por pura ambición o puro poder. Si no fuere así, nuestra derecha, enormemente interesada en acceder al poder utilizando para ello el mecanismo sistemático del mensaje de corrupción, que es peligrosísimo como sabemos para lo público en su conjunto, no presentaría en sus listas a gran cantidad de mujeres. De momento muchos suponen que las mujeres, hagan lo que hagan, hacen creíble aquello dentro de lo cual se encuentren.

Y además de credibilidad creo que hay una base de sustentación sólida en todo cuanto hacemos: el feminismo sigue conservando aliento ético. En medio del feminismo todavía brilla la brasa de su soplo originario, esa chispa incandescente moral y teórica, que lo nuclea alrededor de la idea de igualdad con más fortaleza que ningún otro movimiento conocido. Y la idea de igualdad es una de las ideas más potentes de la tradición política.

Los deberes colectivos

El feminismo debe comenzar a integrar la idea de libertad. Debe hacer ajustes correctos con su teleología, que no es el asentamiento de la genericidad —esto es más bien un medio—, sino la libre emergencia de la individualidad. Hay mucho que aprender. El ejercicio del poder para las mujeres, de este poder del que hablamos, del poder explícito y legítimo, todavía nos tiene que dar muchos motivos de reflexión. En el ejercicio de este poder la experiencia es muy corta. Como máximo tiene diez, veinte años.

En todos nuestros países la experiencia de este poder no comienza hasta después de pasadas casi tres décadas de la Segunda Guerra Mundial. El gran cambio social, en el que las mujeres han tenido un papel protagonista, comienza cuando se han abolido los fascismos, cuando se han instalado las democracias, cuando las transformaciones industriales que les han sido conexas se han asentado, cuando se ha accedido a niveles educativos altos, cuando se han abierto todas las profesiones a nuestro sexo.

Lo que fue primero una polémica, luego una posibilidad en entredicho, más tarde una vanguardia, ahora es el principal resorte de cambio presente en nuestras sociedades. Tenemos ahora, y probada con hechos, más legitimidad y razón que nunca. Todo ello hace que cualitativamente en ese núcleo ético y teórico aún se mantenga una gran fuerza moral, aunque cuantitativa y representativamente nuestra entrada en la luz de lo público sea escasa. Estamos en los comienzos. Como máximo dos décadas, y en algunos países menos todavía, es toda nuestra experiencia. Por eso supongo que aún hay mucho que aprender y, por lo mismo, de lo aprendido tenemos mucho que decir, cuestión que no resulta nada fácil. De alguna manera, al hablar de las cosas de las que lo hacemos, estamos violando uno de los acuerdos fundamentales, a saber: el poder no habla, hace. Construir un discurso sobre el poder desde y para él, es una tarea bastante complicada. Debemos aprender a verbalizar lo que observamos y percibimos, y aprender a hacerlo de una manera tal que verbalizar estas situaciones no resulte excesivamente rupturista. Y me temo que incluso para poder verbalizar habremos de solicitar permiso como colectivo.

Las mujeres estamos detentando el poder legítimo en las condiciones expuestas. Tenemos estrategias para solventar el déficit cuantitativo que han de complementarse para que las circunstancias normativas cambien. Solo el acceso cuantitativo al poder en márgenes más amplios hará variar los límites normativos de su ejercicio.

No quiero obliterar una mínima referencia al debate de si de la detentación del poder se sigue un cambio en la naturaleza del poder o si nosotras como colectivo emergente deberíamos llevar al poder algo nuevo y distinto que aquello que en el poder existe o reside. Simplemente si nosotras debiéramos llevar al poder algo peculiar deberíamos evitar llevar aquello que hemos adquirido en los largos siglos de servidumbre, y es lo que se nos sigue pidiendo, fidelidad y abnegación. Y seamos conscientes de que se nos seguirán exigiendo estas dos cosas de modo

indiscriminado, dentro del paradigma de la sumisión, hasta que el déficit cuantitativo no sea solventado. Para solventar el déficit cuantitativo la solidaridad es absolutamente imprescindible. Si no la ponemos en práctica no sacaremos nada, individual ni colectivamente.

Las mujeres del mundo sur. La otra solidaridad

Apunté anteriormente que «solidaridad» es un término que se emplea de forma habitual para hablar de nuestras relaciones con el antes llamado Tercer Mundo y mantuve que limitar «solidaridad» a ese contexto era no comprender del todo lo que «solidaridad» significa. Aun así, tal uso no debe ser olvidado y hay por el contrario que enmarcarlo en la tradición política feminista. En el feminismo existen componentes abolicionistas, regeneracionistas, y, por supuesto, también internacionalismo. Y están ahí a título propio desde su origen.

Las mujeres occidentales y feministas nunca hemos llegado a estar tan pagadas de nuestra singularidad como para que la suerte de otras no nos interese, conmueva o atemorice. Si en la India cientos de esposas-niñas sufren accidentes domésticos con el hornillo y mueren de quemaduras al parecer porque sus padres se han retrasado con los plazos de la dote, saberlo nos produce escalofríos. No creo que se nos ocurra pensar que «ellos son diferentes y felices a su manera». Si se nos relata en qué consiste la infibulación o la ablación del clítoris, y de paso se nos dan los detalles de cómo se realiza, no pienso que sonriamos ante las notables divergencias de cultura que existen. A decir verdad, la relación de las mujeres occidentales con la diversidad cultural es estrecha. Baste con traer a la memoria que varios de los más significativos antropólogos del siglo han sido mujeres y que antropólogas siguen siendo las figuras destacadas de esa disciplina. Para quienes no poseemos conocimientos demasiado especializados, existe sin embargo el pensamiento latente de que las mujeres viven bastante mejor en sociedades como las nuestras, y que muchas de las prácticas que se invocan como rasgos culturales diferenciales respetables tienen toda la apariencia de ser crueldades contra el sexo femenino, similares o en algunos casos mayores que las que nuestras propias antepasadas padecieron.

Algunas feministas, sin embargo, y citaré a G. Greer como ejemplo sobresaliente[28], dentro de la estela de cierto pensamiento postmoderno y diferencialista, acusan al feminismo clásico de no entender la diversidad cultural y practicar un internacionalismo estúpido, cuando no cruel. Las políticas de ayuda llevadas a cabo por Occidente en el caso, por ejemplo, de control de natalidad, son, en su opinión, hiperpatriarcales. Destrozan a cada uno según sus diferencias, pero destrozan por igual, a varones y mujeres. Las mujeres del Tercer Mundo quieren tener hijos, eso es lo que las hace valiosas en sus culturas, y nosotras acordamos con nuestros gobiernos que lo mejor es que tengan pocos o no los tengan. Nuestro internacionalismo nos hace cómplices en la práctica de un genocidio.

Paso por encima de lo mucho que algunas de las argumentaciones de Greer se parecen a las mantenidas por la Iglesia Católica bajo el actual papado, por ejemplo en la Conferencia de El Cairo. Greer es una de las grandes feministas de los 70 y debe suponérsele la honestidad humana e intelectual. De esa presentación del asunto es sencillo pasar a afirmaciones como que el feminismo, al hacerse cargo de la igualdad y la universalidad, al pretender entonces exportarlas a culturas diferentes de la nuestra, funciona con las mismas ideas patrón que el patriarcado. Y resulta casi diáfano llegar a concluir que hay un feminismo malvado, universalista, internacionalista y patriarcal que no es distinto de una versión de la mala jerarquía masculina en sí misma, y otro respetuoso, diferencial y maternal al que las instituciones de ayuda humanitaria no dan cobijo porque es un feminismo, por así reduplicar, femenino.

Acato que, por descontado, como mujeres no nos podemos hacer cómplices ni copartícipes de la desidia, falta de cuidado o incluso crueldad con que las prácticas tendentes al control de natalidad son llevadas a cabo en algunos países. Es más, estoy segura de que la única variable que correlata con el descenso de natalidad es una alta tasa educativa de las mujeres. Y por lo tanto siempre preferiré que mi gobierno destine su ayuda a escuelas para niñas y también a formación secundaria para las jóvenes. Incluso me arriesgaré a decir que preferiría que bastantes de los programas fueran gestionados preferentemente por mujeres con la cabeza clara, que tuvieran entre sus prioridades no causar sufrimientos innecesarios a otras. Dicho lo cual, seguiré manteniendo que la exclusión, los ritos y vestimentas en que se manifieste, el matrimonio en la niñez, las mutilaciones, la venta de mujeres, los sucesivos partos hasta agotar la vida, el analfabetismo, las palizas como muestra de afecto, la subalimentación de las niñas y las mujeres… y tantas otras cosas, deben erradicarse y es nuestro deber contribuir a ello por razón de solidaridad.

¿Es que es nuestro propio pasado tan diferente del presente de esas culturas en estos rasgos? No. Y aquellas y aquellos que comenzaron y defendieron el proceso de cambio en que ahora nos encontramos de lleno, tampoco pensaron que tales prácticas fueran respetables. Intentaron abolirías por medio de la persuasión, los cambios en las leyes y la modificación de las costumbres. De ello hace además, en términos de la historia completa de la humanidad, una nonada. ¿Y acaso lo hemos logrado por completo en nuestra propia casa? Como comportamiento masivo sí, pero subsisten islotes marginales. Todo ello me lleva a concluir que tenemos las mujeres occidentales la obligación de estar atentas al cómo se cumple nuestro deber de solidaridad, pero nunca a interrumpirlo. El feminismo es un internacionalismo, así ha sido y así habrá de ser. Cualquier otra solución pasa por mantener, aunque no se explicite, que el feminismo es solamente «uno» de los rasgos diferenciales de nuestra propia cultura occidental. Cierto, de momento, y añado que como varios otros de igual calidad: la democracia, los derechos individuales, los civiles, la libertad de culto, residencia, oficio, reunión, etc., el laicismo, la tolerancia, la pretensión, en fin, de tener asegurados los mínimos vitales e incluso la manía de asegurar nuestra vejez porque hayamos llegado a la universalista, y según algunos torpe, convicción de que es deseable morir de viejos después de una vida lo más segura y confortable que sea posible.

Solo, para finalizar, matizaré por orden de eficacia ese deber: Las mujeres del norte no tenemos en primer lugar el deber de ser compasivas y solidarias con mujeres del mundo sur. No. Tenemos como primer deber el ser solidarias, en sentido general, con nosotras mismas, porque solo de lo que nosotras podamos arrancar dependerá realmente el destino de esas otras mujeres, y quizá de ese otro mundo. Nosotras somos la avanzada —del mismo modo que no podemos evitar ser buen o mal ejemplo— del mundo que quieren para sí las mujeres que asisten al proceso de globalización. Somos ahora «la libertad que es posible» y de nosotras depende el margen completo de libertad y dignidad en que las vidas de las mujeres deban desarrollarse en el futuro planetario. A nosotras nos toca esta liza, es nuestra y la tenemos que ganar nosotras. De no impostar nuestra solidaridad, nuestro paso por el poder «nada nos hará ganar». Será lo ganado, y a medida que lo ganemos, lo que podamos entonces compartir. Por ello me reafirmo: la práctica de la solidaridad no es ya la de una virtud, es la de una necesidad supervivencial.

Capítulo VIII

La solidaridad, el educir un «nosotras» pragmáticamente adecuado, es necesaria. Ahora bien, eso no nos debe hacer olvidar que el punto asintótico que conforma al feminismo como teleología es el individualismo, o, en expresión de Celia Amorós, el nominalismo.

Recordaré en esencia la cuestión: Lo que soy, cuando soy designada mujer por un colectivo que no comparte esta característica, es una designación heterónoma. Por lo tanto, no quiero ser lo que soy. Toda mujer ha de reclamarse del enunciado de Fichte «Quiero ser lo que seré». Es la diferente jerarquía en todos los órdenes de varones y mujeres, la que conforma la posibilidad de la designación genérica. Y tal designación consiste en esencia en la negación del atributo que quien designa a sí mismo se concede: la cerrada individualidad y la dignidad a ella aparejada. Sin embargo, no hay que ocultar que el asunto del individualismo no deja de tener sus problemas. Intentaré recorrer algunos de ellos porque pienso que esta cuestión, ética y ontològica, es de la mayor importancia para la teoría feminista.

Comencemos por decir que el individualismo no tiene buena fama, ética ni política, en la tradición en la que el feminismo se mueve. Y, además, creo que no la tiene en general, es decir, dentro y fuera de los pensamientos comunitaristas. Incluso en el lenguaje corriente connota de forma confusa. Siendo como somos evidentemente sociales, es esperable que «individualista» sea un predicado bajo sospecha.

¿Es el individualismo el enemigo cantado de la acción común? Probablemente. Pero también es uno de los resultados de la acción común y uno de sus fundamentos. Los pensamientos comunitaristas, así como algunas formas de individualismo, intentan en verdad solucionar una cuestión teórica que no es pertinente: se preguntan por cuál es la correcta fundamentación del conjunto social, a fin sin duda de obtener sus implicaciones prácticas, pero desdeñan conocer cuáles sean los modos por los que individualidad y comunidad mutuamente se producen, tanto en la empiria, cuanto en la realidad simbólica.

Para no colocar entonces el discurso en un plano que creo equivocado, comenzaré por hacer una afirmación rotunda: el individuo genuino es un cuerpo, un cuerpo limitado por una piel, y cuantas otras cosas posean los nombres e incluso los atributos de la individualidad, participan de ella de un modo metafórico. Creo conveniente afirmar esto antes de entrar en materia, porque lo que me propongo es, lisa y humildemente, hacer un conjunto de reflexiones sobre la individualidad y sus aspectos contradictorios (inducidos por las categorías de igualdad y diferencia), en el tiempo presente.

La obligación del yo en la era del nosotros

Vivimos en época tal que la frase «todos somos individuos», que en los albores barrocos del pensamiento moderno fuera divisa de libertad (primero para los que ya la poseían, más tarde para un número cada vez mayor) se ha convertido de lema en mandamiento. De este tránsito y sus impremeditadas consecuencias quiero ocuparme. Damos por hecho que nuestro mundo occidental, democrático y desarrollado opera con el principio de diferencia y que este se ha traducido a individualismo y por ello no solemos parar mientes en que el título que mejor le vendría a este siglo XXes «la era del nosotros».

Si fuera de nuestro gusto creer que el pensamiento sigue a la acción o la anticipa de alguna manera, el siglo XXno podría ser otra cosa que motivo de perplejidad constante. Es el nuestro, pero está dejando de serlo. La palabra «postmodernidad» indica a mi modo de ver no tanto la apertura hacia un período que se desconoce, tampoco la salida del conglomerado llamado modernidad ya que no hay acuerdo en los parámetros que la definen, sino una patencia epocal que señala que la distancia necesaria para contemplar ese siglo nuestro como un todo está comenzando a producirse.

El siglo convulso

Desde el tema que tomamos como referencia hay ciertas cosas sobre este nuestro siglo que merecen ser puestas de relieve. El siglo XXha sido bastante extraño, si no uno de los más especiales.

Si tomamos por parámetro la violencia y las modalidades en que esta se presenta, difícilmente podríamos llegar a otra conclusión que esta: nuestro siglo ha superado en violencia a los anteriores tanto en cualidad como en cantidad. Dos guerras civiles europeas que han implicado al resto del mundo. Política de guerra fría durante cuarenta años que ha supuesto una larga cadena de guerras localizadas en el Tercer Mundo. Grandes movimientos sociales que han desembocado en totalitarismos de signo contrario. La eliminación de pueblos enteros o al menos la intención de llevarla a término de forma sistemática. Hambrunas en grandes partes del planeta. Desastres ecológicos provocados por afán de enriquecimiento rápido y desconocimiento de los efectos perversos de la aplicación de la química fundamentalmente. En fin, la posibilidad en nuestro caso real de que el fin del mundo no sea una idea mítica, sino que se presente en efecto al alcance de la mano y por tanto que los frecuentes textos apocalípticos manejados por la tradición occidental dejen de ser una especial literatura para convertirse en avisos.

La obscenización del yo

En las presentaciones escolares, que lo siguen siendo aunque pertenezcan a la alta cultura, del gran período precedente, el romanticismo en cuya salida vivimos, suele recalcarse que una de las características de ese período, al menos en su fase auroral, fue el triunfo del individuo liberado de la objetividad a la búsqueda de los límites del ser. La idea romántica del genio individual encarnada por el artista creador ilustra suficientemente esto. Sin embargo, bajo otra consideración, el mismo período invocado dio a luz lo que podríamos llamar los macrosingulares, que han estructurado hasta el presente las nociones comunes de la *Kultur*. La historia, el pueblo, el destino, el Yo, el proletariado, la clase dominante, el motor de la historia, el progreso, el futuro, la ciencia… son macrosingulares que esconden y a veces justifican la acción individual bajo parámetros de objetivismo, parámetros debe decirse, que han demostrado en muchas ocasiones ser peligrosos. Podemos pues partir del principio de sospecha: que cualquiera de estos singulares oculta un nosotros cuya arquitectónica no está clara, de modo que el deconstructivismo se vuelve una imperiosa necesidad.

El Yo del primer romanticismo e incluso el Yo del romanticismo decadentista es en gran parte reacio y reactivo contra estas grandes formaciones del siglo XIXde las que sin embargo participa. Por el contrario, el siglo XXconoce los resultados de lo que en el XIXsolo son términos. Los «nosotros» avanzan imparables, la individualidad se refugia en las vanguardias que, con todo, sus manifiestos lo prueban, se amparan también en nosotros ficcionales.

Aún hoy es de recibo en la retórica ético-política denostar el individualismo disgregador y corruptor, y es un serio tema para la filosofía moral, o así al menos lo desarrollan algunos, separar el individualismo solidario del llamado individualismo posesivo, que viene a ser el individualismo a

secas. Pero hay más: la obscenización del yo ha llegado a la retórica cotidiana. En los países desarrollados no solo la presentación del yo tiene que atenerse a reglas inexplícitas y estrictas; si quiere ser operativo, el yo ha de presentarse impersonalizado, bajo las formas «parece que», «estaremos de acuerdo en que»… es decir bajo las formas del plural y nada tiene de raro que incluso algunos filósofos morales y el caso más notorio es el de Tugendhat, hayan convertido en núcleo de su filosofía el paso de la primera persona del plural a la primera persona del singular, ya que los tiempos de filosofía lingüística permiten estas presentaciones de lo que es un problema más general. Sin embargo, la ocurrencia también en este panorama del derecho al disenso (que notablemente también puede colectivizarse) es al menos síntoma de que algo se mueve, pero me temo que se mueve en la misma dirección: reclamar el derecho al disenso ha de hacerse fundamentándolo en los intereses universales o al menos en los intereses potencialmente universalizables del individuo disidente.

Reflexionemos esto: mientras Europa sufre las peores convulsiones de su historia en las que todas las nociones morales y políticas están siendo quebrantadas, y me refiero al período de entreguerras en el cual los totalitarismos están regentados como alternativas viables (el fascismo significó salir de la alpargata a la modernidad, he oído decir) ¿cuál es la respuesta de la filosofía? Por una parte el positivismo lógico que niega a los términos morales otro estatuto que no sea el meramente emotivo[29]. Por otra parte y en el área continental las teorías del valor, cuya relación con la fenomenología nunca fue clara, intentando apuntalar un universo abstracto y autosuficiente incapaz de incardinarse en práctica social alguna.

¿Es que nadie era capaz de saber lo que estaba ocurriendo? Lo menos que puede decirse de la filosofía del siglo XX es que ha sido púdica hasta el cinismo. Y esto es bien fácil de probar: si se produjera un cataclismo y solo los textos filosóficos sobrevivieran a él ¿podría cualquiera reconstruir el mundo a que esos textos pertenecieron?

Se puede objetar que la filosofía se guarda de cualquier agitación, que sobrevuela. Sin embargo, no me parece convincente porque más que sobrevolar, si se contemplan ciertos textos, se tiene una especial sensación de inopia. Y aun si admitiéramos el sobrevolar habríamos de admitir también que la tópica del fin de la modernidad es lo que más se parece a una caída en picado. ¿A qué viene tanto asombrarse de que el llamado pensamiento posmoderno reniegue de casi todas las nociones recibidas, se reclame de profetas del apocalipsis como Nietzsche, abandone la herencia ilustrada, la culpe incluso de los acontecimientos históricos más repugnantes, cuando sabemos del divorcio entre lo efectivamente ocurrido y lo pensado?

¿Qué es eso de la posmodernidad?

Esta pregunta en clave de sarcasmo se la he oído a suficiente número de gente, de eficacia intelectual probada, como para que me resulte inquietante. Digo desde este momento, y me refiero a esta línea en concreto, que no entro en los prontuarios explicativos de los que se autodenominan posmodernos. Eso es otro asunto ya que suelen atribuirle tantos rasgos contradictorios y partir de lugares tan diferentes (y a menudo comunes en el peor sentido) que merecen capítulo aparte. Me dirijo exclusivamente a esa pregunta y su sarcasmo. Porque quien la hace no suele tener el entendimiento tan confuso que esté mezclando posmodernidad con movimientos alternativos, éticas marginales, restos de la vanguardia o «movidas». Suelen tener una sólida formación «moderna» y suelen manejar las mismas fuentes y autores que aquellos que renuncian a esa herencia.

A voz de pronto puede respondérseles que todo ese conglomerado al que llamamos posmodernidad es una decepción de etiología clara y de consecuencias demasiado divergentes; también es un fenómeno de pensamiento homólogo a las dificultades de planetarización que nuestro mundo sufre. Muchos prefieren pensar que es un *impasse*. Y algunos que ya se ha muerto. Ya que los posmodernos cantan en tonos tan agudos el fin de la modernidad, nada tiene de extraño que quienes no acuerdan con él se desgañiten gritando el fin de la posmodernidad. Sin duda entre los que la consideran solamente un *impasse*, el más relevante es Habermas. No hay figuras de tanta talla entre quienes le cantan los funerales. Hay también, como era de esperar, un feminismo moderno y otro posmoderno.

Como quiera que sea la situación, está lejos de estar resuelta. Citando de memoria a mi amigo Savater el problema al que parece que nos enfrentamos es este: antes (y supongo que se refiere al sesentaiochismo) estábamos en la creencia de que nuestras formas de vida no podrían ni debían mantenerse y había que colaborar a su subversión. Y ahora lo que no sabemos es si, en efecto, cabe extenderlas a todo el planeta. Y, desde luego, esto último está lejos de ser claro, aunque solo sea por ciertos inconvenientes de nuestro modo de vida, que tienen bastante que ver con la libertad de las mujeres; si se extendieran, afectarían a la salud general del planeta. Pongo por caso que lo que Ferlosio llama «la civilización del petróleo» se mundializara. No sabemos con certeza si el planeta podría resistirlo.

Pero el proceso está en marcha y ahora nos interesan sus aspectos, digamos, gratos. La universalización de la ciudadanía, por ejemplo. Desde todos los ángulos de la filosofía moral se recalca que un proceso generalizado de ciudadanía necesita un ciudadano que está por descubrirse, y esto tiene que ver con una noción cautamente evitada y cautamente expresada cuando se ha hecho, por nuestra filosofía presente, la de interés. Y si el estatuto de interés es preocupante imaginemos cuál es el de pasiones, sentimientos, aversiones… o en último término la insistente negativa filosófica de hacerse cargo de que el mal existe. Simplificando, a los posmodernos no parece importarles el mundo que se produzca tras sus teorías, entre otras cosas porque dicen refractar el que hay. A los modernos no les queda otro arsenal que los conceptos venerables de la tradición ilustrada y formas de buscarles vías de eficacia.

Educación y ciudadanía

Una de esas creencias asumidas pese a todo viento en contra, que no cesa de repetirse en escritos y folios es que es necesaria una nueva educación paralela a la nueva ciudadanía. Al feminismo esto tiene que resultarle especialmente familiar: no en vano es la filosofía política la que confió y confía en la educación como una de sus bazas más fuertes. Nueva educación, pues. Nueva educación moral se entiende, puesto que la educación en sí ha trasmutado ya bastante sus contenidos en los dos siglos precedentes y mucho más después del expandirse de la revolución científico-técnica. Nueva educación significa en verdad énfasis en los viejos valores a los que no se quiere renunciar: libertad, igualdad, solidaridad, responsabilidad… y otros que van agregándose y que se supone que deben formar parte del bagaje del nuevo ciudadano y ciudadana que, como individuo, soportará sobre sus hombros de atlante la carga del mundo.

Sin embargo, al lado de este individuo que se busca no cabe desdeñar la fuerza de las ideologías sociales asumidas y su eficacia. Si bien es cierto que quizá uno de los grandes defectos de la tradición liberal ilustrada es imaginar un individuo fundante del pacto social al cual se le concede como carácter preferente el egoísmo y la persecución de su propio interés, no es menos cierto que el llamado individuo solidario solo existe en las tradiciones de filiación kantiana. O el conjunto social se supone el resultado sumativo de las instancias individuales, caso de la tradición liberal desde su fundador Locke, o bien el todo resalta como voluntad ética común, que es el caso de la traducción de Rousseau hecha por Kant[30]. En cualquier caso todos admiten que el proceso educativo limará las asperezas que se presenten en la fabricación de la ciudadanía.

La confianza ilustrada en la educación que ha llegado hasta nosotros tiene varios aspectos. Traeré a la memoria tres de ellos: 1) el conocimiento perfecto del mundo natural, abandonadas las explicaciones míticas nos hará no solo más exactos, sino mejores; 2) el individuo liberado de la tutela ignominiosa de la tiranía política, aliada de la tiranía religiosa, será materia adecuada para formar un ser moral que nunca estará dispuesto a tomar a otro ser humano como medio, sino como fin en sí mismo; 3) en el momento en que todos los individuos gocen de este estado de libertad y equipolencia no tendrán más remedio que acordar en nociones comunes morales que les serán sistemáticamente presentadas y recordadas precisamente por una educación en su autoestima en tanto que seres libres, autónomos, responsables, solidarios.

¿Qué pasa con las efectivas prácticas educativas y a qué resultados nos llevan? Parece que a lo sumo y cuando son exitosas se logra solamente, y pese a Kohlberg, dotar a los individuos de un lenguaje del nosotros a través del cual procurarse en medio de un cinismo generalizado, sus propios objetivos. No solo del conocimiento exacto del funcionamiento de las mitocondrias no parece seguirse una mejora moral; es que tampoco del conocimiento de la fundamentación moral de nuestros sistemas de convivencia parece que se sigan conductas irreprensibles. Y por contra y para asombro del laicismo, en bastantes casos podemos esperar algo más y mejor de aquellos que se atienen a discursos de legitimación que en modo alguno podemos llamar racionales.

¿Es que no hay forma de fundar una moral laica? No, nos dice MacIntyre, porque supone individualismo y el individualismo no puede fundamentar ninguna moral. Sí, nos dicen sus defensores, lo que sucede es que no hemos dado con la fórmula educativa precisa. La fórmula educativa. Una metáfora química notable. Acordémonos de un buen pesimista, el fundador verdadero y no conocido del conductismo, Schopenhauer. La tenue capa de los modales, y eso es todo lo que la educación da, no cambiará lo que cada uno de nosotros es. Simplemente nos dará armas. Y como todos vamos bastante bien armados lo mejor es que los sistemas de disuasión se armen al mismo nivel.

Reposamos sobre contradicciones

Este es más o menos el panorama. El individualismo a secas no es defendible. El individualismo liberal está mediado por la noción universalizante de ética que contribuye a fundirlo con el pensamiento comunitarista. Ambos padecen una confianza en la educación desmedida y, mientras tanto, en bastantes ocasiones nos puede parecer que el mundo civilizado guarda, encubiertos, los modales de la jungla. Y en tal contexto, sin duda, se tiene la impresión de que reclamar para el feminismo una teleología individualista plantea más problemas que soluciona.

Primera alternativa: habiéndosenos negado a las mujeres siempre detentar la individualidad, es posible que no nos moleste ejercerla un poco, si podemos. Algo como disuadir a un mendigo hambriento de que coma un buen plato por la buena razón de que tiene mucho colesterol. Por ejemplo, el proceso educativo generalizado a las mujeres nos ha venido bien, pese a sus fallos, y no tanto para hacernos más sabias y mejores personas, cuanto para callar a quienes nos excluían en función de «la formación necesaria». Cierto, parece que no buscamos los bienes en sí mismos, pero puede ser una impresión pasajera; ya lo haremos cuando tengamos las partes equitativas de mal.

Segunda: ¿Cómo vamos a pretender fundar cualquier acción común, ni menos solidaria, en el individualismo? Fácil. Recordando que la individualidad es una condición pactada que exige la equipolencia. Traspasando incluso este pacto de equipolencia intergenérico a la acción no individualmente interesada. Poniendo entonces en sintonía la implementación individual con la genérica: ninguna ganará nada si todas no ganan algo. Y en ocasiones puede ser adecuado que alguna pierda algo para que todas ganen algo. Es decir, refrenando mediante solidaridad las conductas egoístas intransitivas.

Tercera: Vivimos la era del nosotros, el triunfo de los macrosingulares, la caída de los más terroríficos de ellos. Y, sin embargo, la compulsión individual es también más fuerte que nunca. Si es cierto que existe un proceso de obscenización del *yo*, no es menos verdad que el «todos somos individuos» se ha convertido de lema en mandato: «sé individuo, sé tú mismo». Ten personalidad, no te parezcas a otro, no sigas a la multitud, fabrica tu autonomía. Busquemos los padres venerables de este mandamiento de la modernidad.

Uno de ellos es sin duda Locke, pero Locke no sacó las consecuencias morales (es decir individuales) de su individualismo. Sacó las consecuencias políticas (es decir, transindividuales, del nosotros) y con ello dio entrada a los iconos horizontales sociales que acabaron por hacer necesarias las teorías del contrato social. Quien sacó las consecuencias morales fue Kant. «Sé individuo» se transmutó en «sé autónomo en todo y por todo». Y el límite de tal autonomía fue la suposición de un acuerdo universal; puesto que éramos racionales, el imperativo que rigiera la propia acción acordaría con los fines e imperativos unánimes de la humanidad como un todo.

Henos ante la autonomía coercitiva. Porque ese mandato, «sé autónomo», no se puede cumplir, es una paradoja comunicacional y pragmática. Ver cómo se convierte en paradoja comunicacional es sencillo ateniéndose a los análisis de la escuela de Palo Alto. «Sé autónomo» y «sé espontáneo» gozan del mismo estatuto. Son órdenes que presuponen la negación de que la orden exista. Pero en el caso de que la orden sea de autonomía, las consecuencias de la entrada en el doble vínculo son más graves: «sé autónomo» es «date tus normas», es decir, es una orden además vacía. Vacía completamente de contenido, que no resuelve ningún verdadero dilema que a una persona pueda presentársele.

Y es una paradoja pragmática, en este caso siguiendo los análisis de Elster, porque algo como la autonomía no se puede conseguir si se pretende, sino solo si no se pretende. La autonomía es un efecto colateral no perseguido de la acción, nunca una guía para la acción. Determinadas acciones que realicemos nos convertirán en autónomos, pero no la persecución de la autonomía en sí misma.

Consecuencias corporales: la representación de la autonomía

He comenzado afirmando que el individuo es un cuerpo limitado por una piel. Ahora voy a declarar que seriamente hablando no tenemos cuerpo. Pero bueno, podría alguien preguntarse, en qué quedamos. Vayamos por partes. Si no tomamos el primer y radical punto de vista, nos obligamos a considerar individuos a instancias supraindividuales que solo metafóricamente lo son. Luego tomar ese punto de arranque es bueno metodológicamente hablando. Empero, si creemos que el cuerpo es la individualidad, en vez del grado cero de esta, no entenderemos cómo se producen los procesos de generalización ni sus resultados. De manera que permítaseme operar salvando esa contradicción aparente. Desde ella puedo afirmar algo como esto: el cuerpo no existe. Los seres humanos no tenemos cuerpo, tenemos alma o algo parecido. Nuestro cuerpo es solo el soporte para una sobresimbolización de la que ninguna cultura o período histórico se libra.

En el pasado y en nuestra propia cultura la presentación del yo por medio del cuerpo vestido es sobre todo una presentación jerárquica, en la doble vertiente del sexo y el rango. Ello implica una sobresignificación del vestido y por lo tanto una secundariedad del yo. Las capas más altas disfrutan (es un modo de hablar) de pequeños márgenes de innovación siempre a favor sin duda del yo, pero siempre que también la función jerárquica y de consumo conspicuo del presentarse vestido no se interrumpa.

Ahora el vestido, aunque sigue cumpliendo la función jerárquica (si bien con estilemas cada vez más difíciles de reconocer para el profano del grupo de referencia que se tome) tiene, mediante la moda, la función, imposible, de diferenciar el yo. Imposible porque la moda de suyo uniformiza, pero presenta la apariencia de pluralidad. Como era de esperar, al lado de esta uniformización, la compulsión a la autonomía ha

devenido compulsión hacia la originalidad. «Sé autónomo», ahora se dice «Sé original» o «Ten personalidad». Un breve apunte: persona es máscara, de modo que se tiene tanta como menos se aparente. Pero ese es otro asunto. Se producen sin embargo situaciones chocantes: «Tú no tienes personalidad», oí decir, y a la pregunta del por qué, responder, «porque no eres como las otras personas».

Ser como los demás, ponerse lo que se pongan los demás, hablar con los modismos que usen los demás es la obligación que hay que cumplir. El margen de creatividad individual debe producirse dentro del segmento acotado para todos. Ese «Todos» es claramente ficcional; en realidad la adecuación siempre existe con un grupo de referencia. El conjunto social solo es identitario en teoría. Pero ese concepto de personalidad, asociado a la transubjetividad, difumina la patencia del yo-individuo-cuerpo. La presentación del yo es, por el contrario, masiva. Para tal presentación masiva sirve la moda. Una cosa es que estemos dispuestos a creer que todos somos individuos, esto es potencialmente iguales, pero no idénticos. Sin embargo, de hecho la moda «identiza».

Cuanta mayor es la compulsión a la originalidad esta identización se solidifica más. La moda corre vertiginosa mente. Es un gran negocio. Hay que estar siempre a la última. Y nadie puede saber con seguridad cuál es la última. Entre otras cosas porque seguir compulsivamente la moda denota «carencia de estilo»; el estilo es la fase superior de la moda y no hay forma de detentarlo a voluntad; la percepción que Balzac tuvo de este fenómeno sigue siendo la mejor: nada revela tanto la inseguridad y carencia de estilo como el seguimiento estrecho de la moda. Quien tiene clara su posición jerárquica se permite hacer aparente caso omiso de ella en bastantes ocasiones.

La acusación de carencia de estilo es naturalmente muy grave, porque viene a traducirse en, nada menos, que carencia de yo. De yo pertinente, claro. De igualdad pactada. De posibilidad por tanto de que esa voluntad que así obra sea reconocida en los pertinentes ritos de paso. De otra parte, si un cuerpo renuncia a esa identización, también pone en peligro el estatuto de su voluntad. Tengamos en cuenta que a no ser en situaciones jerárquicas clarísimas e hipercontroladas, la presentación de la individualidad, que ha de hacerse resaltar sobre el fondo de lo que es común, corre siempre el peligro de ser juzgada a la baja. Solo alguien muy seguro en su ambiente puede afirmar que va como quiere porque para quien no le conoce, lo que de él piense no tiene interés, y quien le conoce ya sabe de sobra quién es. Este no es para nada el caso corriente y menos a medida que los lugares de presentación sean más abiertos, más públicos. En medio de este fondo, daré una pincelada impresionista: no conozco mujer que pueda permitirse el «elegante desaliño». Lo que nos conduce a este asunto: no es en absoluto baladí para la teoría feminista investigar cómo se produce la normativa de presentación de las mujeres. Y tomar completamente en serio los fenómenos de moda y su contexto general de belleza. Todo ello correlata estrictamente con la detentación de individualidad y sus condiciones de posibilidad. Las reflexiones sobre la moda y la belleza no están en la filosofía feminista a título de curiosidad, ni tienen éxito de audiencia porque sean «graciosas». Son bastante más centrales que la exégesis, por ejemplo. Solo ellas develan las condiciones reales de libertad.

Los cuerpos de las mujeres

Los movimientos contradictorios en las formas de vida debo apuntar que afectan especialmente al colectivo femenino. Como colectivo emergente se ve sujeto a muchas más conductas tentativas e improvisadas una vez que se abandonan las normas rígidas que lo ordenaron en el pasado reciente. Por lo mismo las tensiones que ello produce en la acción individual no pueden evitarse, aunque puedan buscar simulacros que las difieran. De hecho la cultura de la moda es uno de esos simulacros como lo es la de la salud o la de la belleza, sin contar con el mandamiento imposible de juventud eterna. No quiero decir que esas cosas sean despreciables o malas, quiero simplemente recordar que son imposibles en los términos en que son exigidas.

Si tenemos a un ser humano cuya privacidad y más aún su intimidad está sensiblemente mermada, cuya aparición en los espacios relevantes simbólicos solo muy raramente se produce fuera de una banda de edad y un aspecto prescrito, al que no se le concede, ni él mismo a veces se concede, principio de individuación, sino por el contrario una designación genérica… tenemos todos los boletos para que la vida de ese individuo acumule tensiones y conductas erráticas. Si, con todo, no se producen en mayor medida de lo esperable, solo cabría atribuirle una excepcional resistencia. Probablemente la posea. Pero ¿qué sucedería si simplemente usara esa resistencia para ser portador de una máscara?

La detentación de la individualidad por las mujeres ha sido en el pasado problemática, porque incluso aquellas que por origen social a ella tenían derecho, estaban obligadas a encajarla dentro de su sexo. Recordemos, por ejemplo, que ni siquiera las grandes damas tenían permiso para mostrar ocio en público. Incluso ejerciendo efectivamente el poder y mientras lo hacían, se esperaba que acudieran y se mantuvieran en los momentos públicos realizando una labor de aguja. Esa labor o la cofia en la cabeza eran la mostración palmaria de que aceptaban ser excepciones a una regla que, sin embargo, respetaban.

De otra parte los cuerpos de las mujeres nunca se han considerado de su propiedad. Sobre ellos toda la comunidad mantiene expectativas. Son, además, cuerpos sobre-significados e hiperprescritos. A nadie se le oculta que el colectivo femenino sigue los mandatos de la moda con mayor compulsividad que el masculino. Esto es en sí revelador. Tampoco ignora nadie que no identificar el sexo por el vestido produce como poco antipatía. La presentación del cuerpo individual de una mujer debe ser adecuada al alma colectiva que a todas se atribuye. Esto conforma una normativa que la moda encauza y representa.

En la «era del nosotros» la moda, dije, es un fenómeno colectivo, y el vestido inmediatamente jerárquico apenas existe. No es así en sociedades distintas a la industrial, por supuesto. Consideremos por un instante que uno de los motivos de adhesión a los fundamentalismos islámicos por parte de estratos sociales pobres es la imposibilidad de seguir económicamente el ritmo de la moda marcado por las clases altas y occidentalizadas[31]. En la sociedad industrial las mujeres dedican un sobreesfuerzo, en tiempo y dinero, a cumplir el mandato de presentación tópica. Debe preverse que a veces tiene resultados colaterales agradables. Buscar y comprar puede ser un remanso agitado dentro de la actividad principal. Pero puede ser también una compulsión desastrosa.

El mundo de la moda está rodeado y avalado por publicaciones expertas. El fenómeno de su masiva difusión corrió en paralelo todo este siglo con el democratismo. Se encontrarán revistas de moda incluso en las poblaciones chabolistas, lo que hace setenta años era impensable. Tal difusión es la impronta sensible del igualitarismo. Este es el terreno de juego de la individualidad y me temo que no puede buscar otro. Lo más que puede intentarse es librarse de sus aspectos lesivos. No tendría demasiado sentido hacer alegatos en contra de la moda como fenómeno universal, ni menos de la belleza bajo su aspecto de imposición, aunque ambas lo sean. *Hic Rhodus, hic saltas*. Igualdad y diferencia se juegan en la delicada balanza de la presentación individual de un yo masivo y la presentación masiva de un yo individual. Pero suponer que todo ello se produce irenistamente nos haría caer en el defecto filosófico por excelencia: la falsa síntesis.

Mientras los cuerpos de las mujeres sigan sobre-significados e hipernormados existirá un sobreesfuerzo de presentación del yo correspondiéndose con una marca de genericidad potencialmente ahogadora de ese yo. Si es cierto que el feminismo, como teoría contemporánea, afronta parecidas condiciones de perplejidad que el resto de las filosofías políticas en presencia en la cuestión individuo-nosotros (eso si no es que está en ocasiones importando algunas sin necesidad), también es cierto que posee territorios prácticos que le

obligan a salir de las meras cuestiones abstractas. El campo entero de las marcas corpóreas de género y sus resultados, tanto colectivos como individuales, debe ser tratado y no puede conformarse con ir ajustándose a las modas teóricas del momento. Porque eso es tanto como desconocer hasta qué punto la mera posibilidad del terreno teórico político tal y como hoy existe es deudora del propio feminismo en tanto que productor de significado, sentido y prácticas.

Capítulo IX

Acudiré a la noción que Kant da de «ser fenoménico» para tener un punto de partida analítico en el que atar la trama conceptual, epistemológica y pragmática, desde la que abordar la cuestión de «género y espacio». Kant afirma que son seres fenoménicos todos aquellos cuyo conocimiento se produzca dentro de los *a priori* de la sensibilidad que son el espacio y el tiempo. Ahora bien, queda pendiente en estas coordenadas kantianas el asunto de cómo el propio ser fenoménico se conoce; la solución kantiana será que el ser fenoménico se conoce fenoménicamente y que cuando piensa nouménicamente —capacidad que posee— su pensamiento es necesariamente dual y aporético, precisamente porque se sale tanto del espacio como del tiempo. Así pues y desde el kantismo puede afirmarse algo como esto: «mi espacio soy yo, mi tiempo soy yo». Fuera de ello lo que el propio yo sea, es nouménico.

La *res cogitans* que había sido situada por Descartes fuera del espacio, es para Kant también fenómeno y se da dentro de él. Dentro de estas coordenadas es obvio que Kant es un empirista y que por lo tanto no puede explicar sino por recurrencia a retraducir contenidos religiosos, el margen simbólico del pensamiento. Lo intenta en la *Crítica del Juicio* y justamente allí ha de admitir y avanzar que la esencia verdadera del ser fenoménico humano es su constante contacto con lo noumenal que en realidad, aun dándose dentro del espacio y el tiempo, los transciende. A mi vez, traduciendo a Kant, este ha de admitir que la condición lingüístico-simbólica del ser humano altera sus condiciones fenoménicas.

A partir de las filosofías decadentistas de finales del siglo XIX, sobre todo de aquellas que se rebelan contra las pautas explicativas del naturalismo, esta dimensión simbólica es la que se vuelve imperante y preferente. Si bien las explicaciones que se buscan son muy variadas (puramente lingüísticas, antropológicas, psicoanalíticas, etc.), el esfuerzo es común y proviene no tanto de buscar la *ultima differentia* como de hacerse cargo de las inflexiones peculiares que espacio y tiempo poseen en el conocimiento, experiencia y ser del mundo. Incluso intentan dibujar el mundo simbólico, el mundo invisible y su mapa, y buscar su trasunto en el mundo empírico.

Hay una afirmación fundamental en la cual desde el vitalismo a la hermenéutica todas estas corrientes están de acuerdo: no existe lo que trivialmente se llama experiencia real. Lo que llamamos «experiencia» está cargado de mediaciones. Luego hemos de hablar de «experiencias» referidas a un sujeto en las que el sujeto tiene una disposición constructiva y a su vez el sujeto ha sido construido por lo que la filosofía alemana llama *Umwelt*, lugar en lo que concurren tanto lo simbólico como lo empírico.

Desde este punto de vista el enunciado «mi espacio soy yo, mi tiempo soy yo» tiene que ser precisado: mi espacio, que no es completamente mío, soy yo; mi tiempo, que tampoco es mío, soy yo. Y en ese no-ser-mío entra todo el aspecto comunitario no solo ya del «nosotros» humano, meramente sumativo, sino un elemento holístico que agranda la suma sobre sus factores: el mundo de las normas, los ritos, las prescripciones… es decir el diseño completo de los espacios y los tiempos simbólicos.

Si la noción sumamente abstracta de «poder» se ha hecho tan relevante en la última década, ello se debe no solamente a la necesidad de teorizar y entender nuestros actuales sistemas políticos, sino a la necesidad más fundamental de comprender y explicar nuestras interacciones empírico-simbólicas.

Género, espacio y tiempo

Volviendo de nuevo a Kant como remate del racionalismo, la filosofía moderna se ha obstinado en entender un ser humano que meramente conoce y eventualmente obra; un ser humano que, porque es un «yo» racional, carece de tres determinaciones absolutas que el ser humano real sí posee. El ser humano racionalista no nace, no tiene sexo, no muere. La filosofía de nuestro siglo ha insistido por el contrario en esos tres rasgos, en esos tres inimaginables olvidos, si bien los énfasis que les ha dado, el nacer para la fenomenología heideggeriana, el morir para el existencialismo, o el sexo para el psicoanálisis no tienen por qué coincidir, y de hecho no coindicen, con el aprecio que de estos rasgos pueda hacer la filosofía feminista.

La filosofía feminista está naturalmente al corriente de la tópica filosófica global, pero presenta un rasgo diferencial al que dota de preeminencia: las distorsiones introducidas por el sexo, distorsiones espacio-temporales y cognitivas, en la apreciación de lo humano, significando que no hay una apreciación completa de lo humano ni certera si este parámetro no se contempla. Estas distorsiones no solo afectan —recalco— a uno de los sexos, sino a ambos, porque de no ser aceptado en su nivel de importancia este rasgo, la dimorfia sexual y su manera de significarse, la comprensión de lo humano que se deriva de tal olvido no solo es incompleta, es errónea. Es decir, no podemos hablar abstractamente de lo humano, y construir por inversión o exclusión, como se ha venido haciendo, lo femenino como característico, como un subgrupo. La dimorfia sexual en cuanto se constituye como dimorfia simbólica casi absoluta es fundamental para determinar qué es lo humano. Y esto puede hacerse bien o mal. Adelanto que normalmente se hace mal.

Puede hacerse descriptivamente bien, es el caso de Hegel en la *Fenomenología*, y moralmente mal, para no salirme del ejemplo. Y puede hacerse moralmente bien, es el caso de Stuart Mili, y descriptivamente mal. Es además inevitable porque el parámetro «sexo» constantemente sitúa cualquier cuestión dentro de la tensión elemental entre ser y deber ser.

El espacio y la posibilidad de la individualidad

Lo que la filosofía percibe y tematiza en su propio lenguaje abstracto tiene en el mundo muchos más lenguajes en los cuales puede ser expresado. Y a veces mejor aunque se haga con precisión menor. La filosofía tiene como lenguaje compitiente principal no a la ciencia como vulgarmente se cree, sino a la literatura. Y desde principios del siglo XIX esta lucha, que podemos ejemplificar con las figuras tensionales de Goethe y Hegel, se mantiene a par.

Jane Austen, Charlotte Brönte, Virginia Woolf han sabido cada una dar en el blanco de esta cuestión —sexo y espacio— bastante antes y mejor que la mayor parte de las «teorías». Sin embargo, ese su *kairós* debe ser teorizado.

Jane Austen, que se ve obligada a escribir en la mesa de la sala común familiar, y no tiene tampoco forma de inhibirse de esa vida común familiar a que ese espacio obliga, es decir, que cultiva la literatura «a ratos perdidos», escribe las mejores novelas de su época, en el doble sentido de que nos permiten un conocimiento exacto de esta, de sus actores, de sus límites, a la vez que subrayan constantemente la percepción femenina del mundo. Ello se manifiesta en que las mujeres de Jane Austen nos resultan comprensibles y sus varones no tanto. Tiene que atribuirles rasgos que verdaderamente no comprende porque no posee (la libertad, la capacidad de decidir sobre sí, el orgullo), al igual que les implementa otros que ella sí posee y conoce (la sensibilidad, el sentido moral, etc.). La visión del mundo está moldeada y limitada sobre y por la capacidad de acción que la autora tiene en el mundo.

Lo mismo le ocurre a Charlotte Brönte, si bien sus varones han sustituido la caballerosidad por el carácter y el temple. Hay una escena en *Jane Eyre* que siempre me ha resultado impactante por encima de cualquier otra. Y no olvidemos que la novela está llena de ellas, puesto que se acerca bastante al género lacrimógeno. Es aquella en la que la protagonista pasa una noche sola en una colina porque huye de lo humano y del espacio de los humanos. Desde la colina contempla una aldea cercana y se hace las reflexiones de misantropía e impotencia condignas. Esta huida de Brönte es hacia el exterior. Y el exterior es solo pesadilla, miedo, muerte. Virginia Woolf exigirá la huida hacia el interior.

Escribirá que le han robado la mitad de la vida, por lo menos, la mitad del tiempo, por lo menos, y todo el espacio. Comencemos por lo último. Le han robado el acceso a espacios reservados donde el saber y el poder se gestan y transmiten, la Universidad, las Bibliotecas, los Parlamentos, los Despachos, las Calles. Le han robado la mitad de su tiempo porque se le está obligando a pensar constantemente en esto en vez de poder desarrollar su genialidad en otra cosa, de tal forma que tener constantemente que volver sobre el qué nos impide ser, sobre la contemplación de las barreras, hace que el genio femenino nunca pueda alcanzar lo que ella llama ese «estado de incandescencia» en el que el genio consiste, porque ese genio ha de aplicarse a objetos despreciables. Le han robado así la mitad de su alma por la preselección de objeto y en esas circunstancias reclama al menos un punto interior de emergencia espacialmente propio, la habitación propia. Pero la expresión «la habitación propia» ejemplifica, con agudeza absoluta, la carencia fundamental y verdadera: la carencia del derecho a la individualidad.

El espacio propio

La pretensión de acceso a la individualidad está apoyada como pretensión común por toda la cultura emergente del decadentismo, si bien hubo intentos enormemente fuertes de interrumpirlo. Los comunitarismos y totalitarismos de este siglo. Todavía residualmente en nuestro lenguaje el término «individualismo», repito a riesgo de excederme, no connota para bien en ciertos círculos, aunque vaya cambiando sus márgenes emotivos. La transindividualidad, amparada en diversos «nosotros» de mejor o peor etiología, ha contado con mayor adhesión porque se la ha supuesto más afín a la universalidad y por tanto más moral. Pero de hecho el siglo XX, que en gran parte ha sido una era del «nosotros», deja en su reflujo señales y pruebas suficientemente dolorosas de la peligrosidad de cualquier «nosotros». La retirada de esta marea produce una resaca de individualismo, en ocasiones rampante, al que hay que buscarle las claves morales y someterlo a ellas. En cualquier caso nuestra cultura occidental es cada vez más individualista puesto que el individualismo compromete precisamente los *a priori* de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, ambos muy caros[32], debo adelantar.

Hemos pasado de una cultura de consumo conspicuo de objetos, al consumo conspicuo de espacio y esto en grado mucho mayor que el tiempo, no todavía suficientemente economizado excepto por la vaga expresión «cultura del ocio». El individualismo cuando se manifiesta en espacio y tiempo se significa con la apropiación de lo que solemos llamar «intimidad», con el derecho por tanto a la intimidad. Pero el ser individuo tiene también que ver con la capacidad de ocupar no solo el espacio propio, sino además el espacio común.

El parámetro «sexo» ha funcionado siempre ordenando el espacio en interior y exterior. En el momento en que aparecen formas de cultura evolucionadas que dan origen a fenómenos urbanos, interior y exterior se establecen con toda fortaleza. En culturas más primitivas el sexo simplemente determina espacios inaccesibles, las casas de los varones.

En las primeras e importantes culturas urbanas los espacios inaccesibles siguen existiendo; las ágoras, algunos espacios sacros, los teatros, los estadios, pueden estar prohibidos a las mujeres. Se da también una cierta inaccesibilidad a los espacios públicos comunes, las calles, con ejercicios disuasorios temporales de su tránsito. Todo ello implica la pertenencia de las mujeres a un espacio cerrado, el de la casa, que se suele declarar privado, lo que no quiere decir que sea íntimo para las mujeres. Porque el hogar es privado para el varón, no para la mujer, dado que en ese espacio existen para ella reductos inaccesibles y para el varón ninguno lo es. Hasta tal punto llega esto, este encerrar en el espacio privado de un varón a las mujeres, que muchas formas de vida urbana, como la casa romana, por ejemplo, no incluyen ventanas al exterior, y allí donde sí existen, la crítica a que las mujeres estén en ellas es constante. Su mostrarse atenta contra la privacidad. Y algunos extremos llegan al ridículo. Declaradas las mujeres «propiedad de» se puede llegar al límite, como sucede entre los patanes contemporáneos, de permitir a las mujeres solo una salida al día a fin de defecar y que todo el espacio común urbano sea masculino.

Componendas siempre han existido. Pasan por la celosía que permite mirar sin ser vista; por el cubrirse de la permitida cuando transita fuera de su espacio acotado verdadero, como es el caso de las veladas, y recordemos que las mujeres del sur de Europa se velaron hasta la Contrarreforma; se puede exigir el no mirar a cambio de no ser mirada: los ojos bajos de una mujer prueban aún en muchas partes que acepta el orden según el cual responder con la mirada es directamente retar con la mirada. Pero esta rígida distribución de espacios o forma de ocuparlos es obvio que está casi desaparecida en nuestros actuales modos de vida.

En los años 80 se puso de moda una reinterpretación sacra del espacio inaccesible y así llegó a decirse que el «harem» era inaccesible por sacro. Lo cierto es que en las culturas urbanas que carecen de espacios comunes que no sean los sacros, el predominio de los varones se da en esos espacios y en los privados, y el espacio de las mujeres (ese supuesto sacro inaccesible) no existe. No conozco ningún caso de «harem» en el que su dueño no pueda entrar. Pero, insisto, estas no son las condiciones normales de nuestra cultura. La territorialidad masculina se ha debilitado notablemente, aunque pervive.

Para nuestra sorpresa, su debilitamiento en el espacio privado viene más bien por el aspecto juvenilista de nuestra cultura que por su aspecto igualitario. Esto es patente. Todo el mundo tenderá a encontrar normal que un adolescente reclame un espacio propio dentro de la casa, lo que se argumentará en función de sus estudios, su necesidad de aislamiento, su derecho a la intimidad. Que una esposa reclame un espacio para sí misma, solo accesible para ella, resulta bastante más chocante. De forma que en el célebre grito «las mujeres y los niños primero» hay que introducir una corrección: los niños primero.

A decir verdad en la sociedad del antiguo régimen, sin embargo, y dentro de la casta más elevada, este espacio propio existía. Es la sociedad burguesa y su moral del amor y la pareja, la que inventa el dormitorio y la cama matrimonial[33]. El espacio propio desapareció, aunque existía para una mermada minoría, con la desaparición del antiguo régimen. Sin embargo, ese espacio propio pudo ser utilizado: las grandes damas del Renacimiento y del Barroco de vez en cuando lograron en él encontrar intimidad suficiente como para crear.

Con ese único reducto no podía avanzarse. De manera que las escritoras, filósofas, músicas, pintoras, matemáticas, etcétera del antiguo régimen vinieron a dar en damas de los salones ilustrados, anfitrionas que ponían el espacio para otros y su tiempo a disposición, y que poseían como máximo un *boudoir* de acceso limitado. Pero el *boudoir* se transformó, de sala de debate cortés y de trabajo, en mero salón de tocador en la sociedad del siglo XIX. Sus elementos esenciales dejaron de ser la mesa, el papel y el tintero, y se cambiaron por el espejo, el peinador y los tarros de crema[34]. Para cualquier fideísta en el progreso lineal, si queda alguno, las múltiples abdicaciones ocurridas en la condición de las mujeres de las capas altas durante el siglo XIX respecto de sus predecesoras deberían constituir un grave problema. Aunque siempre podría reargüir que la cantidad sustituyó a la cualidad y en eso hasta puede que hubiese que darle la razón. Por mor del propio

desarrollo de las formas sociales asociadas con la industria, muchas más tuvieron menos, pero algo, al fin: la posibilidad de exceder los espacios acotados por necesidad del trabajo y la relativa toma de las calles por parte de las mujeres de las clases medias a causa del nuevo comercio. Aun así, hubo de esperarse hasta las victorias del sufragismo para que algún espacio inaccesible, las altas instituciones educativas pongo por caso, se abriera. Y ahora nadie negará que las mujeres transitan prácticamente por todas partes.

Pero ¿qué sucede con el espacio privado? La propia apariencia de la vivienda actual puede llevarnos a confusión. Parece volcada al exterior, totalmente abierta y llena de ventanas. Sin privacidad. Esto no es cierto: aseguramos su privacidad con celosías, las cortinas, cortinones y estores, que en este nuestro caso permiten asegurar la privacidad no ya por una prohibición de mostrarse, sino por franco deseo de no sufrir intromisiones. Es llegado el momento de preguntarse si hay espacios privados o inaccesibles en la vivienda actual.

Las habitaciones de los adolescentes suelen serlo, relativamente. Los salones y salitas son comunes, y los despachos, que eran inaccesibles, están en trance de desaparición[35]. Ahora no son verdaderos despachos porque el lugar de trabajo del profesional liberal ya no suele estar en la propia casa; hay otros recintos que se llaman cuartos de estudio o trabajo y se diseñan de un modo tal que no sirven ni para lo uno ni para lo otro. Aun así, cuando existen son normalmente masculinos. Hay que tener un nivel económico relativamente alto para conseguir una vivienda que posea dos, porque uno de ellos o ambos serán pretendidos dormitorios transformados. Se da el curioso caso de oferta de consumo conspicuo de espacio que por ahora suele rezar así: «viviendas de alto nivel, salón de cuarenta metros cuadrados, cuatro dormitorios dobles, tres baños» etc. que de ser tomados en serio, nos indicarían que el promedio de hijos por matrimonio es de seis, cuando sabemos que la tasa de natalidad en ninguno de los países desarrollados llega a dos.

¿Para qué están entonces los cuatro dormitorios dobles? Uno para la pareja, uno o dos eventualmente para el 1,6 de natalidad, y dos… de uso… libre. Dos pretendidos dormitorios para no decir dos lugares posibles de acceso limitado, despachos o cuartos de estudio, que presenten públicamente la equipolencia de varones y mujeres en la privacidad de la casa[36]. No sé si otro tipo de verbalización destrozaría el equilibrio simbólico de la familia patriarcal. Por lo que fuere, aún no se hace y la presentación del espacio privado sigue siendo tópica.

Las mujeres, el espacio privado y el poder adquisitivo

Hagamos dos suposiciones, ampliamente compartidas y verificables. Primera, que solo la concurrencia de dos fuentes de ingreso altas permite el consumo conspicuo de espacio. Segunda, que donde ese no sea el caso, el espacio es menor y su uso peculiar.

En el primer caso tenemos todas las capas medias y medias altas de las sociedades urbanas. Dos compran y sostienen los gastos corrientes de ese espacio que sobre todo es grande. Pero al ser muy caro, ha de buscarse en lugares que lo abaraten. Una vez conseguido, en él conviven una relativa desindividualización con las confrontaciones derivadas de la individualidad. Sus fronteras individuales son lábiles y están negociándose siempre. Para que esto no dé al traste con la convivencia, las situaciones de negociación de espacio son normalmente resueltas mediante juegos lingüísticos y proxémicos irónicos[37]. Hay una cualidad, que está pasando a ser moral, que cada vez se exige más: tener sentido del humor. Y los medios de comunicación no cesan de ofrecernos modelos. La situación es pues de perpetuo regateo.

En el segundo caso, una sola fuente de ingresos y un espacio más reducido, en el que están capas medias y medias bajas urbanas, lo que al final se produce es una situación de encierro. Si solo un miembro de la familia tiene ocupación exterior, normalmente el varón, el que queda tiene todo el espacio, aunque sea reducido, y bastante tiempo con apenas objeto de libertad que lo llene. Consecuencias: depresión, consumo errático y ludopatías.

No quiero ya ni entrar en lo que sucede con el trasplante de personas del medio rural al urbano. Personas socializadas en una casa sistemáticamente abierta que encuentran su mundo de relación en la puerta. Solamente apuntaré una anécdota. Cierto cargo de la Administración llegó a tener el siguiente problema: su anciana madre tenía por costumbre sacar una silla al rellano de la escalera y permanecer sentada ella durante horas con la consiguiente befa del vecindario.

En efecto, para estas capas sociales, la vejez es una situación espacial y urbanística muy peculiar. Los ancianos, puesto que realmente las ciudades carecen de espacios públicos suficientes y los que hay son desapacibles, toman por costumbre ir a sentarse con bastón y boina, o sin ellos, en los bancos habilitados en las superficies comerciales para el descanso de los compradores, produciendo muy mala imagen allí, en opinión de los propietarios de esos centros. Los gerentes retiran entonces los bancos y los sustituyen por barandillas donde pasan a reclinarse los adolescentes problemáticos. Los ancianos, pese a que nuestra cultura va siendo cada vez más anciana, apenas tienen espacios. Tienen los varones una enorme cantidad de tiempo y la situación en ocasiones se vuelve explosiva. Los centros de la tercera edad intentan paliarla acudiendo a interminables partidas de tute. Pero no creo que para nuestra generación ese remedio valga. Las ancianas ocupan cada vez más el espacio doméstico y encuentran en su anciano correspondiente un mueble relativamente incómodo, de conducta errática y mal carácter, que durante muchos años no tuvieron que soportar. Algunas lo solucionan acudiendo con harta frecuencia a las iglesias, pero para la mayoría esta práctica está en desuso. Al fin y a la postre ellas saben qué hay que hacer en una casa y al final suele producirse una situación chusca: en el domicilio hay dos televisores, uno en la cocina para ella y otro en la salita para él. Esto convive con una situación de doble encierro, porque la agresión urbana provoca una tendencia al enclaustramiento de la tercera edad, que a veces nos sorprende en los periódicos con graves e irreversibles situaciones de abandono.

Buscar culpables o buscar soluciones

Cada vez que afrontamos un macroproblema en el que variables coincidentes, dispares y sinérgicas nos obligan a enfrentarnos con lo obvio, la estrategia de la mente suele consistir en evitar ese enfrentamiento. Lo que acostumbramos a hacer es una huida hacia adelante, teórica y práctica. En tiempos pasados una noción tan difusa como «sistema» evitaba la reflexión. Hoy, cuando carecemos de semejante cajón de sastre, confiamos en la patencia del ser, es decir, en que después de todo, y a pesar de las cosas evocadas, «la vida sigue». Así pues le concedemos a la vida, a lo que llamamos vida, más poder que a nosotros mismos.

Sin embargo, de vez en cuando, confiamos en las soluciones expertas o pedimos soluciones al discurso experto. Pero nadie quiere hacerse cargo de él (a no ser en estudios por lo general estadísticos y bien remunerados) porque hacerse cargo del discurso viene a significar hacerse cargo del problema y ese hacerse cargo está cercano a la imputabilidad. Y de la imputabilidad a la culpabilidad hay un tracto muy estrecho. Bien, todo el mundo prefiere y sabe llamarse andana.

Mientras tanto gremialmente se intentan, no tanto soluciones, que quizá no existan porque toda solución pueda llegar a ser solución clarificante, como salidas. No me parece mal: las salidas tienen menos dignidad aparente que las soluciones, pero también son menos peligrosas. Es prudente intentar salidas y arriesgado buscar soluciones; culpable nadie quiere serlo. Las «salidas» provienen por lo general más del ingenio y de la demanda que de la reflexión[38].

Apuntemos ahora alguna de esas que llamo «salidas». Son soluciones momentáneas a los problemas indicados, que crean a su vez nuevos problemas. Aclaro que no pienso con formarme con decir vagamente que son problemas «políticos». No significa nada la palabra «política» aplicada a niveles antropológicos tan básicos. Descendiendo a detalles: ¿las agrupaciones urbanas, el urbanismo, el asunto de los espacios predefinidos, el problema del consumo conspicuo de espacio pueden ser, si no solucionados, encargados por ejemplo a la arquitectura como profesión? Lo dudo. Sin embargo, esa corporación, en acuerdo con los promotores, busca salidas que se convierten de nuevo en problemas. Veamos un único caso para ir finalizando.

La congestión urbana y el consumo conspicuo de espacio hacen válida la pretensión de intentar formas urbanísticas «más humanas». Y se dan dos salidas. Una, macroedificaciones que no tengan en cuenta la cultura individualista y que obliguen espacialmente al comunitarismo. Espléndido. Inmediatamente los usuarios reharán con materiales inverosímiles las barreras que el ideólogo ha tratado de impedir. Lo común, no siendo de ninguno, necesita corporación o ente público que lo gestione. De no ser así se parcela inmediatamente. Salida dos, admitida la cultura individualista y existiendo el consumo conspicuo de espacio, intentar aprovechar terrenos más baratos para ofrecer ese espacio implementando el precio en «calidad de vida». Traducción, lo que eran las afueras ahora son barrios residenciales. Consecuencias: Mayor cantidad de vehículos, accesos viarios a la ciudad congestionados, abandono de los centros históricos a actividades administrativas o recreativas, que se ejercen conviviendo con población marginal incapaz de subvenir el nuevo tipo de vivienda. Problema añadido para el sexo femenino: ciudades dormitorio que necesitan una guardiana continua del fuego doméstico a causa de la facilidad de acceso de esa vivienda. Aumento de la inseguridad y el aislamiento. Resumiendo de nuevo: colmenas para unos y cabañas para otros.

Colmenas alejadas del centro que acaban costando carísimas a la comunidad por toda la infraestructura urbana que es precisa para que tengan servicios. Creación de «subculturas de barrio» (fratrías masculinas adolescentes violentas). Falta de servicios (colegios, áreas recreativas y deportivas, culturales…). Impresión de alejamiento y marginalidad.

Lujosas cabañas alejadas del centro que a los gastos comunales añaden costes personales notables: alguien tiene que vigilar y cuidar continuamente ese espacio. Servicio doméstico inmigrante (desamparo, racismo, desconfianza…). Inseguridad y sobreprotección (robos, compañías de seguridad, precio de esa seguridad…). Impresión de acoso.

Los centros históricos en pedazos, política de maquillaje de fachadas, población anciana a veces depauperada. Su verdadera rehabilitación es costosa. Resultado: se abandonan como vivienda y se traducen a usos profesionales.

Las enunciadas, son las verdaderas circunstancias de *Umwelt* que determinan las condiciones de posibilidad del individuo. Son condiciones espaciales, en parte sexuadas, que tienen también consecuencias genéricas evidentes. Y por el momento solo me he referido a las condiciones de los espacios privados y sus lugares. Permítaseme un boceto esquemático de los espacios definidos como públicos.

Las mujeres en los espacios públicos

Son espacios públicos aquellos en los cuales no existan en principio restricciones explícitas de acceso para nadie. El conjunto de los espacios públicos está compuesto por espacios comunes, espacios pagados en común, espacios comerciales, espacios de tránsito y espacios de alquiler temporal corto o extremadamente corto. La simple enumeración indica que no me preocupa la titularidad jurídica de esos espacios, sino su uso.

Las mujeres no tienen dificultades de acceso a los espacios comunes, parques, jardines, museos, monumentos, etc. Tienen tan solo que observar ciertas normas de recato si no quieren ser molestadas. Lo que no deja de ser gravoso porque la recíproca no se produce: los varones no suelen ser abordados por mujeres y si muestran aislamiento en público no es para evitar invasiones espaciales, sino para patentizar su individualidad. Una mujer adusta en un banco de parque y un varón adusto en otro similar, no están haciendo la misma mostración de Yo.

Los espacios pagados en común incluyen templos, estaciones, instalaciones deportivas públicas, teatros, medios de transporte, etc. Unos son más seguros que otros, pero es indicativo que en su mayor parte las mujeres no acudan solas a ellos, sino en pareja o en grupo. Esto parece denunciar dificultades individuales de apropiación. En los varones el caso correlativo no se produce. Además las mujeres son tanto menos numerosas cuanto mejor situación tengan esos espacios. Ello manifiesta que son en conjunto más pobres y menos seguras.

Los espacios comerciales incluyen tiendas, grandes superficies de ventas, entidades bancadas, bolsas, etc. Algunos de ellos están mantenidos sobre todo por mujeres y las mujeres son sus principales clientes. La fuerte excepción son los lugares en que el comercio no se realice con útiles o fungibles, sino con el dinero mismo. La ausencia de mujeres es casi total.

Los espacios de tránsito, calles, galerías, medios de transporte urbanos, etc., son los lugares en que la mostración de ambos sexos es más equilibrada, pero no son significativos para la mostración de individualidad, sino que en ellos lo que se busca es el pasar desapercibido. Es más que obvio que son menos seguros. La costumbre social del paseo por ellos está abolida, con la excepción de aquellos acotados para las «movidas» juveniles. Por lo general no puede entonces decirse que «salir» implemente la libertad si alguien no sabe a «donde» salir.

Por último, los espacios de alquiler temporal extremadamente corto, como bares, cafeterías, restaurantes, cines, parques recreativos, etc., tampoco suelen tener un uso ecuánime en función del sexo. De nuevo la piedra de toque es el acceso individual y no solo el cuantitativo. Siguen siendo mayoritariamente masculinos, pero, además, las mujeres no suelen acudir solas a ellos.

En conclusión, y como un fenómeno meramente empírico comprobable, puede afirmarse que las mujeres son deficitarias en los espacios privados y también deficitarias en los espacios públicos. Para finalizar, aludiré no ya a la presentación empírica de esos espacios, sino a su carga simbólica, lo que hace de unos u otros, espacios de poder.

Los espacios de poder

De toda la tipología de espacios contemplada se desprende que los espacios considerados importantes pertenecen en ocasiones a algunos tipos de espacios públicos y en otras no. Pues bien, la progresiva ausencia de mujeres según sea la relativa importancia simbólica de esos espacios es innegable. Y si esto sucede en los espacios públicos, otro tanto ocurre en los despachos privados de las grandes corporaciones. Los consejos de dirección y administración de las grandes corporaciones parecen tan resistentes a la entrada de mujeres como lo son las casas de los varones en muchos sistemas tribales. Ello parece indicar que las mujeres no tienen poder ni individual ni colectivamente. En los últimos espacios aludidos las mujeres pueden ser observadas, sin embargo, alrededor. La tropa de ayudantes femeninos de cualquier gran corporación, privada o pública, crece sin cesar, pero no provoca la entrada de esas ayudantes en el círculo restringido: están allí exclusivamente para funciones de intendencia y nunca serán cooptadas.

Así las cosas, la mostración de una mujer en un espacio de poder debe ser tomada con reservas. Por un lado será más propensa a las críticas porque su posición es genéricamente débil y encarna, quiéralo o no, a su sexo completo. Será pues juzgada a la baja. Por otro lado su mostración individual estará sujeta a bastantes mandatos rígidos inexplícitos, precisamente por esa mostración no pretendida del conjunto al que pertenece. Y, por último, el modo seguro de conocer si su estancia allí se corresponde con su fuerza o es únicamente una concesión a la galería, será contar el número de mujeres que la acompañan en los segundos y terceros niveles.

Estas, creo, son, rápidamente bocetadas, las condiciones de apropiación de espacio por el colectivo femenino. Diseñan un *Umwelt* deficitario en el cual el margen de individualidad es balbuciente. Está pues todavía en entredicho la libertad de quienes no han accedido a niveles de equipolencia medianos.

Capítulo X

¿Saben las mujeres, como colectivo, qué política les conviene? Comencemos por aclarar que es difícil que un colectivo tan amplio «sepa» cosas. No puede. El saber es asunto individual. Un colectivo, incluso pequeño, segrega de sí a algunos que son quienes definen el interés común. Son esos grupos organizados los que expresan las aspiraciones y demandas del conjunto. En nuestro caso, se supone que son los grupos feministas y las asociaciones de mujeres (no siempre coincidentes), los que tienen legitimidad para hacer valer las reivindicaciones comunes.

El feminismo es la punta de lanza, teórica y agitativa, de un movimiento de cambio social enorme, comenzado hace más de un siglo, que varía las respectivas posiciones jerárquicas y funcionales, de varones y mujeres en el conjunto social. Este movimiento es paralelo al despegue industrial, es el más significativo e influyente en los cambios habidos, y tiene aún consecuencias imprevisibles. Y utilizo el término «imprevisible» con todo lo que significa. Quiero con ello manifestar que una cosa son aquellas metas que el feminismo conscientemente se proponga, y que son señalables, y otra las repercusiones en el conjunto social que se siguen de su consecución. Bastantes de esos efectos no pueden racionalmente ser previstos.

Los grupos feministas desarrollaron hace veinte años una nueva línea de acción política: exigieron y obtuvieron cambios legislativos, favorecieron la puesta en marcha del Estado del Bienestar y comenzaron a introducir en las políticas públicas demandas de apoyo a situaciones conflictivas padecidas sobre todo por mujeres, derivadas de los aspectos más lesivos del patriarcado. Así, se crearon refugios para mujeres maltratadas, una red de asistencia jurídica para mujeres con problemas específicos (matrimoniales, violencia sexual, acoso, trabajo), políticas para equilibrar la formación profesional de las mujeres con desigualdades educativas e iniciativas para favorecer el desarrollo empresarial y de autoempleo de las mujeres. En su fase política de gestión comenzó a surgir una malla informal de apoyo a la visibilidad y presencia de las mujeres en puestos relevantes de la acción sindical, ciudadana y política. Todo esto constituye un conglomerado de técnicas, acción y discurso que es apoyado casi sin reservas por el conjunto de la población femenina y por amplísimos sectores de la masculina. O en otras palabras: casi todo el mundo cree que estas cosas están bien y que hay que hacerlas.

Muchas integrantes de los movimientos feministas primitivos han dedicado su vida y esfuerzo profesional a gestionar estas nuevas políticas. Como es obvio que el Estado carece de la masa de recursos suficiente que pudieran hacer institucionales todos estos nuevos lugares de gestión, asociaciones feministas y asociaciones de mujeres, por lo general mediante convenios, han satisfecho hasta el momento a un coste más bajo del que hubiera supuesto funcionarizar todos estos campos de actividad y de cuidado. Existe, pues, un segmento feminista «profesionalizado» en técnicas de gestión de apoyo social. Ahora bien, cualquier política global que no tenga entre sus prioridades la asistencia social, es obvio que intentará rescindir tales convenios hasta allí donde comience a detectar resistencia.

Las políticas liberales en sentido estricto, no se van a encontrar con una capa funcionarial y un ámbito de gestión claro, sino con trabajo profesional de estructura administrativa endeble, aunque necesario. Esto conforma un horizonte de temores en las filas del movimiento feminista de nuestro país hasta que la situación se clarifique. Se corren riesgos, sin duda. Pero supongo que cualquier gestor habrá de tener en cuenta que ese trabajo no es prescindible: el conjunto social no entendería su supresión. Está aceptado. Veo más bien los problemas en otra parte.

Hay dos sectores sociales femeninos que se pueden ver especialmente afectados por un gobierno de la derecha: las ancianas y las jóvenes. Las ancianas porque forman la masa mayor de quienes perciben pensiones no contributivas, que pueden ser recortadas. Las jóvenes porque sus proyectos vitales no hay forma de que coincidan con la imagen social de buen orden de la política conservadora. Si existe un pacto con los agentes económicos, y así parece ser, para reencauzar el sistema de pensiones, muchas mujeres se verán afectadas; pero como se estima que este colectivo carece de opinión y de capacidad de resistencia, esto puede intentarse. Por lo que toca a las jóvenes pienso que la cuestión es más compleja.

Hemos visto recientemente cómo en Francia, la misma ciudadanía que vota a partidos conservadores resulta que no quiere políticas conservadoras. Habríamos de concluir entonces que solo quería un cambio de elites pero no un cambio de gestión, lo que es bastante peliagudo. Pero esto dejado de momento, en el caso de las mujeres puede un efecto similar agudizarse. La mayor parte de las mujeres dispuestas a votar una opción conservadora no está de acuerdo con las políticas conservadoras para las mujeres.

El buen orden social desde un punto de vista conservador necesita la jerarquía diferente de varones y mujeres para no fragilizar la familia y soluciona el enojo que esto produzca mediante la cooptación. Las demandas de igualdad no pueden ser satisfechas sin producir desorden jerárquico. Por lo tanto, solo serán atendidas en casos individuales, que es lo que viene a decir la conocida muletilla «la que vale, vale», aunque no se sepa muy bien para qué vale. Para el resto, lo que funciona ya es suficientemente generoso y las situaciones conflictivas tenderán a ser traducidas como situaciones sanitarias: no hay necesidad de organismos de igualdad porque la igualdad no es buena, desde el punto de vista conservador, pero puede existir asistencia especial para situaciones extremas, como por ejemplo de violencia. En ese caso serán atendidas por áreas de gestión no ideológicas sino de salud.

El problema es que nuestras jóvenes están convencidas por osmosis social de que lo hecho está bien hecho y no tiene retroceso. Están seguras de ser casi iguales a los varones de su mismo nivel. Y creen también que es un deber del Estado apoyarlas en la pretensión de lograrlo plenamente. Naturalmente el primer tropiezo severo lo tienen en el mercado laboral, y mayor cuanta mayor es su formación previa. Las mujeres suelen ser sistemáticamente desestimadas en el mecanismo informal de empleo, que es el que masivamente funciona, de modo que en un altísimo porcentaje se dirigen a las instancias públicas que suponen más igualitarias. Esta es la experiencia de cualquiera que haya gestionado un organismo de igualdad. Las mujeres confían en que la Administración las favorecerá más que las instancias privadas. Por no hablar de vueltas atrás en aspectos legislativos de familia y libertad sexual que ni siquiera las jóvenes saben representarse en qué consistiría su involución. La experiencia de la libertad es tan fuerte que resulta fundante. Se suele atribuir a los jóvenes falta de memoria, cuando sucede que quizás no puedan tenerla. Pensar la falta de apoyo o la falta de libertad es una experiencia imaginativa muy débil para quien no las conoce. Algo parecido a una película en blanco y negro, pero nada más. Cosas que pasaban antes. No está muy claro cuándo. Por el contrario, lo que hay que hacer es desbloquear las propias expectativas, que siguen bloqueadas, para lo cual el voto es un útil tan bueno como cualquier otro o mejor que otro.

Veo formarse un denso nubarrón de cólera en el horizonte futuro. Cualquiera que observe la mirada de las mujeres de treinta años, pasada ya la adolescencia y sus entretenimientos sentimentales, no podrá dejar de percibir chispas. Algo late ahí que se está condensando. Demasiada deflación de expectativas sobre unas voluntades que han vivido convencidas de ser individuos y que encuentran muchas más barreras para obtener sus fines. De estar en el cuerpo de quienes intentan usar a su favor esa marea, sentiría algún que otro escalofrío. Intentan manejar una fuerza negativa, cuyas dimensiones no conocen.

¿Qué han de hacer las feministas en este momento? Defender lo hecho y evitar que se destruya. Tener una vigilante paciencia sobre el panorama. Saberse depositarías de la cultura de un movimiento mucho más amplio que ellas mismas. Favorecer la coordinación entre sus grupos e intentar la emergencia de redes asociativas grandes que puedan negociar la voluntad común.

La experiencia de las mujeres en todas las democracias poderosas nos dice lo mismo: cuando un colectivo adquiere conciencia de sí suficiente y es capaz de formar una voluntad común ordenada, tiene éxito. Su camino puede verse favorecido u obstaculizado, pero igualmente lo realiza. Simplemente tarda más o menos. El camino que nuestras predecesoras abrieron para nosotras no es sencillo, pero ninguna mujer querría vivir en una época o en una sociedad que no lo conociera. Que tenemos futuro es un hecho, pero las apelaciones al futuro ya no son suficientes en el alba del nuevo siglo. Por el medio nada podrá seriamente frenar la voluntad de tener también presente.

Las mujeres que ahora despiertan a la ciudadanía y la vida adulta no se conformarán con lo que se ha conseguido, no solo porque es frágil, sino porque es poco. No creo que se den por satisfechas ocupando los tramos bajos y algunos de los medios de las escalas administrativas. No pienso que encuentren empleándose en las enseñanzas primarias y medias los objetivos que perseguían en su formación. No pienso que se sientan cómodas con el funcionar del mundo laboral del libre mercado, regido por redes informales a las que no tienen acceso. Puede, eso sí, que sigan haciendo subir el autoempleo, dado que pocos o ninguno parecen dispuestos a emplearlas. Pero puede que todo esto produzca un nuevo impulso que dé como resultado un movimiento más potente aún que el actual.

Para qué sirve un organismo de Igualdad

Desde que en Francia se creara a finales de los 70, en plena etapa agitativa del feminismo segunda ola, el Ministerio de la Mujer, no hay gobierno que prescinda de este tipo de organismos, aunque les dé rango administrativo variado. Naturalmente su rango tiene importancia: les permite ser más o menos iguales, es decir operativos de cara a sectores de la propia administración mejor dotados de recursos. Las políticas públicas atinentes a las mujeres como colectivo son, en general, de implementación, pero es diferente el caso si se aplican en justicia, vivienda, empleo, formación, deportes, servicios sociales, empresa, turismo, industria, medio rural, etc. En principio un organismo de igualdad con suficiente rango prueba la voluntad y capacidad de un ejecutivo para tener presente, como parámetro firme de la acción política, el promover y acompañar al cambio social en marcha. Sin embargo, a nadie se le oculta que tal cambio no puede ser suscitado, ni tampoco detenido, por la política de gestión en sí misma. Un buen organismo de igualdad es una especie de «¡Sí, adelante!» y uno malo —porque no tenga nivel administrativo o no tenga claros sus fines—, no es otra cosa que un puesto de vigía extrañamente situado en la retaguardia.

En cualquier caso, la perspectiva aportada por el feminismo, entra en el campo de la gestión. Y la gestión es de suyo insuficiente para dar cuenta del proceso global planteado y menos para dirigirlo o encauzarlo desde un único organismo de cualquier administración. Las consecuencias de las nuevas libertades o aspiraciones de las mujeres como colectivo o como grupos organizados, e incluso como individuos dotados de proyectos vitales propios, pueden hacerse notar virtualmente en cualquier área y no precisamente en la que lleve el nombre de «mujer».

Con todo, la focalización tiende a producirse como efecto de sentido. Quiero decir que la relación preferente por ejemplo de las asociaciones con un organismo de este tipo hará que se centre en él la atención que por lo demás es conveniente diversificar. Sin duda que, además, como en toda relación estrecha, se producirán ambivalencias: para algunos grupos la administración se percibirá como aquello que esclerotiza el movimiento; para otros nunca estará haciendo lo bastante desde un papel de punta de lanza que preferirían que asumiera[39]. Pienso que la verdad de esta cuestión puede que esté fuera de esta cuestión. Las mujeres tenemos derecho a reclamar de nuestros gobiernos, como un todo, la más elemental imparcialidad, ya no la deseable discriminación positiva, en todas sus políticas, porque aún no existe. Y ello en el ámbito de los poderes públicos, sin mencionar de momento a la tan traída y llevada sociedad civil en la que la situación es lamentable.

La feminización de la pobreza es un hecho. La falta de oportunidades de empleo acordes con la formación, otro. El acoso y, cuando cabe, la violencia, otro más. Todo ello para un colectivo cuyo único defecto visible parece ser el no haber tenido la previsión de nacer con otro sexo. Asunto irremediable, seriamente hablando. No dependió de la voluntad individual: no hubo consulta, ni nadie expuso a la comunidad ideal de las almas prestas a encarnarse en los cuerpos humanos los beneficios o cargas que se seguían de tomar una u otra opción. No ocurren así las cosas. Ser mujer no es una opción. Algunos seres humanos son mujeres, la mitad más o menos. Y considerando el hecho en sí, no acaban de entender que eso sea un defecto, o que pueda llegar a parecerlo, por los efectos que tiene en el trato que reciben y las oportunidades que echan en falta; de ahí que ese colectivo se proponga alcanzar las mismas cosas que el conjunto considera buenas justamente como es. Y sigue sin tenerlas a mano, sin que se pueda ya recurrir para explicarlo ni al pecado original ni a la falta de formación necesaria.

Hace pocos años todavía podía escucharse decir a alguna mujer «yo nunca me he sentido discriminada». Y a eso solo cabía responder que la tal nunca había estado en los lugares pertinentes. No hubiera sido cortés poner en duda sus habilidades perceptivas personales. Por lo demás, muchas empleaban tal muletilla como defensa: no es fácil y requiere seguridad y fuerza de espíritu trasladar en positivo lo que se ha vivido como frustración o incluso resentimiento. En fin, esto afortunadamente ya no sucede, quiero creer. Nadie honesto intelectualmente negará la discriminación de las mujeres, aunque la remita al pasado, y, por lo tanto, por las leyes del silogismo, ninguna mujer puede declarar que es cosa que ha afectado a todas las demás menos a ella. En la propia semántica de «discriminar» hay una doble vía que es reveladora. Discriminar es negar algo a alguien sin fundamento legítimo; pero «discriminar» es también percibir. Para las mujeres ser percibidas en situaciones serias como mujeres no augura por lo general nada bueno. Y logran ser discriminadas de ambas formas porque las dos conducen a la misma teleología: eludir y elidir. Frente a esta recurrencia en el obrar corriente, el feminismo ha afirmado que solo cabe el esfuerzo en visibilidad. Visibilidad significa en principio tomar posiciones de cierto relieve en las instancias a su vez visibles, las públicas. Y para alcanzar tal objetivo existen estrategias. Las cuotas son las más conocidas. Si las instancias públicas apoyan esa visibilidad, bien. Pero la visibilidad no deja de tener sus trucos.

Las «mujeres florero» y las «mujeres cuota»

En esto de caminar hacia las zonas de luz, parecen haberse formado dos bandos que se motejan respectivamente de «mujeres florero» y «mujeres cuota». La cosa tendría su gracia si se tratara de un capricho teatral, pero tiene poca o ninguna si tenemos en cuenta cuantas expectativas de mujeres-individuos-reales dependen de la escenificación de esta contienda. Para empezar, tal contienda solo existe en el ámbito público institucional, porque, como he dicho, en la, por lo visto, ejemplar sociedad civil —y dejo entrever cierto sarcasmo porque me parece que el mercado forma parte de ella y la familia también— las mujeres simplemente intentan sobrevivir. Para alguien no avisado explicaré que se llama «florero» a la mujer que es colocada por cooptación en un puesto público relevante. Y se llama «cuota» a la mujer que es colocada por cooptación en un puesto público relevante, pero se supone que con el apoyo de otras mujeres a quienes representa.

«Floreros» acusan a «cuotas» de no tener valía personal y haber recurrido a los meros números para hacerse notar, cosa poco elegante.

«Cuotas» acusan a «floreros» de estar de prestado y no significar nada para el conjunto del colectivo de las mujeres, cosa poco ética y política.

Para poner las cosas en su sitio hay que comenzar por afirmar con contundencia que «floreros» se equivocan: a pesar de efectos perversos, que se pueden producir, el sistema de cuotas no excluye la cooptación y difícilmente es cooptado un individuo femenino que no tenga valía personal similar o mayor que la de un varón de su mismo rango. O, rudamente: si se tiene la percepción de que en un determinado órgano hay alguna mujer poco valiosa, téngase a la vez la seguridad de que hará en ello juego con buena parte de los varones que también estén en él presentes. Solo un selecto grupo de analfabetos funcionales es capaz de cooptar a una mujer que en ello se les parezca. Lo esperable es que, pese a todo, aún esté un poco por encima del percentil[40].

En segundo lugar debe ponerse en claro lo que «cuotas» parecen indicar con la apelación «floreros». Casi ninguna metáfora es vana. Suelen querer decir que esas mujeres son meros adornos. Pero en la apelación hay algo más. Las flores de un florero brillan, pero están muertas porque no tienen raíces. Los floreros se cambian, las flores se tiran. Y no me parece que este sea el caso de bastantes mujeres dentro de los partidos conservadores. Tengo más bien la impresión de que se aferran al poder denodadamente, si bien amparándose en redes masculinas. A sus compañeros de partido no les ha resultado fácil dejar a casi ninguna de ellas en la cuneta. Cierto que no buscan redes femeninas de apoyo, raíces, quizá porque en sus partidos casi no existen o porque no confían en ellas. Pero nadie dude de que si el peligro acecha, lo llegarán a hacer. Aunque digan lo contrario, no pueden eximirse de las condiciones generales del panorama de acceso a lo público que todas las mujeres comparten.

Bueno sería que ambos grupos intentaran encontrar sus territorios coincidentes, de vez en cuando, y evitaran ser instrumentalizados en contiendas vanas. Y, si la contienda tiene que existir alguna vez, que se pongan a prueba las valías meritocráticas de cada quien y se guarden entonces los respetos condignos. Nunca varias mujeres se pueden permitir el tratarse en sí a la baja, acudiendo únicamente a esa característica común, para tomar posiciones, si no es en el caso de analizar conjuntamente lo que conforma su situación. Para el resto de las esferas de acción no se está en el trance de pertenecer a un todo indiferenciado, sino que cada una puede y debe saber avalarse con qué es y quién es. Y exigir la existencia de los rituales que muestran y demuestran el respeto recíproco. Las formalidades no son ociosas. Lo que no sea esto es muy probablemente entrar en un juego ajeno en el que las mujeres, colectivamente, de nuevo no ganamos nada.

Las mujeres en el mercado laboral

Las mujeres españolas están en un momento delicado. Acumulado al déficit cuantitativo representacional y real en las esferas de poder, públicas y privadas, comienzan a constatar el déficit cualitativo. Esta es una vivencia primero individual, en el orden del tiempo, pero no tardará en hacerse colectiva. Muchas «cada unas» se preguntan «qué han hecho para merecer esto». Y esta pregunta tiene varias respuestas. En ocasiones, se puede complementar con «qué hacen las otras importantes para remediármelo»; pero dejaré esta segunda fase para más tarde. La patencia del déficit cualitativo aparece cuando una mujer constata que el engarce que se le ofrece en el panorama laboral no correlata con su formación previa ni su valía. Y no hablo de valía que la vanidad de cada cual pudiera atribuirse, sino de esa que se mide al peso de los títulos y certificados con los que opera el principio meritocrático.

De una mujer que presente formación superior, cursos, masters, doctorado, idiomas, investigación, habilidades gerenciales… y lo que se quiera añadir, parece que la oferta del mercado laboral está como mucho dispuesta a hacer una secretaria. Sin duda que el despilfarro académico sucede también con los varones, pero no es tan estruendoso. De un varón similar puede que solo se obtenga un ejecutivo de medio pelo, a la corta, pero nadie pensará que ese sea su estado definitivo. Ni sucederá que su eventual empleador le requiera favores de otra índole, los sexuales por ejemplo, para mantenerle en el empleo. Duro asunto, porque a muchas de nuestras JASPS eso sí les ocurre. Un empleo, y eso con suerte, manifiestamente inferior a sus capacidades, sin vías de progreso claras y con el agravante de precariedad doblada a veces de vergüenza.

Porque las mujeres quieren libertad, quieren igualdad de trato. Porque quieren autonomía, quieren empleo. En tiempos pasados la excusa para el bajo empleo femenino, por parte del empleador, era que el matrimonio y los embarazos convertían a las mujeres en trabajadoras inestables. La excusa para el más bajo salario era la menor cualificación. Ahora, con una tasa de natalidad por debajo de los mínimos y sobrecualificación en la mayoría de los casos ¿qué cabe invocar? Nada. El espeso silencio en que cada uno elige lo que mejor le parece porque esa es su libertad como contratador.

Y ahí tenemos la arena en que han de lidiar nuestras queridas JASPS. Convencidas, como ya he dicho por osmosis social de su igualdad, intentando ampararse en sus cualificaciones profesionales y constatando en los hechos que el mercado tiene más de una similitud con la selva y el papel que les reserva no es el de cazador, sino más bien el de presa, ¿pasarán por el aro? Individualmente pueden, durante un tiempo, apostar por el cinismo. Como los interdictos sociomorales sobre el sexo femenino ya no son lo que fueron, no corren tanto riesgo si utilizan en la competición cualquier arma. «¿Con quién hay que liarse?» le he escuchado decir a alguna sin mover pestaña. Pero, apartados los costos individuales, el problema es además cuánto tiempo y para qué resultados. De manera que, aquellas que pierden momentáneamente la cólera que la situación les produjo en el primer instante de su contacto con ella, la recuperan pasado un tiempo. En fin, este es solo el caso de aquellas que poseen estómagos fuertes.

La mayor tasa de empleo femenino, procede, por el contrario, de la Europa del autoempleo. Es sabido que del autoempleo procede la masa de trabajo que impide que de hecho se disparen las tasas de paro, ya bastante brutales, que padecemos. El autoempleo está siendo favorecido por todas las instancias gubernamentales para refrenar las condiciones contractivas del mercado de trabajo. A él conducen las políticas de pequeña y mediana empresa, programas de formación y varias iniciativas NOW. Por el momento tiene resultados, pero recalco que es ante todo femenino, lo que prueba la debilidad de las mujeres en el mercado laboral corriente: se ven obligadas a optar en su mayoría por puestos funcionariales meritocráticos o autoempleo, lo que demuestra su mala posición en el mercado masivo de trabajo.

Las condiciones de empleo expuestas están afectando más al segmento de edad de mujeres de treinta años y a las que buscan su primer empleo. Que se busca, insisto, más en función de la autonomía personal que de la retribución. Que las mujeres necesitan dinero es un hecho y que se conforman con retribuciones escasas también. Su fragilidad laboral no les permite negociar al alza sus devengos. Muchas están subempleadas. La cólera que también esto produce no se hace sentir por el momento. Pero que no piense ningún gestor político que el tema se arreglará solo porque esta presión decrecerá al entrar este segmento de mujeres en la vía clásica matrimonial. No va a suceder.

Entre las consecuencias imprevisibles del cambio que las mujeres tienen en marcha está la sobrecarga de oferta en el mercado de trabajo y los fenómenos a ella afines. Ningún otro modo de vida va a absorberla. Las altas tasas educativas aseguran además una población para la que cualquier empleo no es bueno. La educación obligatoria hasta los dieciséis años puede que estanque, pero momentáneamente, el aflujo de población joven al mercado laboral, sin embargo a medio plazo lo complica porque lo hace más y más selectivo. Todo ello parece conducir en Europa y también en España a la receptación de emigrantes en los tramos más bajos del mercado laboral (lo que significa la existencia de una

oferta que no se compone con la demanda), y a una fuerte competencia por sexo y edad en los restantes.

De momento en esa competencia las mujeres jóvenes y mejor cualificadas llevan la peor parte. Resta la posibilidad de que accedan a las redes informales. Gran parte de las redes informales de empleo se vehiculan en nuestro país, todavía por cauces familiares o semifamiliares. Está claro que la baja natalidad, la alta educación, la nueva situación matrimonial y la ginofobia del mercado indiferente darán como resultado denodados esfuerzos de ciertas elites para colocar no solo a sus hijos, sino también a sus hijas. Ya no pueden, como en el pasado, buscar un buen puesto para los chicos y un buen matrimonio para las chicas. Las cosas ya no están tan claras. Me parece, sin embargo, que tal conducta no afectará a la situación global en márgenes significativos. Por lo mismo será esperable una afluencia cada vez mayor de mujeres a los puestos meritocráticos, de cualquier escala, con sobrecualificación.

Y no por otra causa cabe esperar particulares presiones políticas, individuales y colectivas. Por un lado bastantes mujeres se plantearán descender individualmente a la arena política curricular profesionalizada. Con un panorama como el apuntado, algunos puestos políticos que varones de alta cualificación desdeñan, pueden resultar atractivos laboralmente para las mujeres de iguales méritos. Otras se plantearán hacerlo como vía de salida de situaciones colectivas. En ambos casos, esas personas tendrán la posibilidad de avalarse en su opción mediante la conseguida legitimidad del acceso al poder por parte de las mujeres. Es previsible que se consolide aún más ese discurso y la elite política que lo frecuente. Pero, si las condiciones del mercado laboral corriente siguen siendo las mismas, seguiremos teniendo un grave problema de deflación de expectativas que tenderá a convertirse en un cúmulo negativo de cólera, cuyo ajuste con la esfera política augura bastantes tensiones. A medida que se solidifique un precipitado de mujeres profesionalizadas en la política que se invistan con la voz colectiva, si las condiciones globales no cambian, la cólera puede recaer en ellas.

Algunas consecuencias previsibles de la cólera

La cólera es en sí un cúmulo emotivo de consecuencias imprevisibles, por ello me limitaré a mencionar solo aquellas consecuencias negativas que pudieran preverse con un buen uso del sentido común: Posibilidad de rechazo de la ideología implementadora y patentizaciones esencialistas. Si, en efecto, el feminismo acompaña como ideología implementadora al cambio social y sucede que este sufre vaivenes, puede pensarse que será provisionalmente abandonado, como sucedió por ejemplo en el período de «la mística de la feminidad». Analizando esta posibilidad profundamente se ve que no es verosímil. Caben, desde luego, en tales condiciones las conductas individualistas sin paliativos, pero se ha generado ya un lenguaje común tan espeso, que no prestarle asentimiento al menos público es difícil. Cierto que tal asentimiento siempre será compatible con un juego privado de ventaja. Por lo mismo en tales casos el lenguaje común tiende a diversificarse, nunca a desaparecer. Al feminismo, por razones buenas y aun otras que no lo fueran tanto, le queda vigencia para rato.

Y aquí adviene la segunda posibilidad: patentizaciones esencialistas, o mejor, esencialismo mostrenco. Volubilizar el lenguaje común. Apelaciones a la solidaridad inmediata. Ya dije[41] que la exigencia de solidaridad inmediata casi siempre es una trampa y creo llegado el momento de aclararlo. Cualquier mujer puede pedir y esperar de otra mujer solidaridad por el hecho de que ambas comparten una posición funcional débil y porque tienen como meta común aboliría. Nada más. Y nada menos. Cualquier apelación a la solidaridad femenina que no tenga este entramado o es intransitiva o es meramente retórica. Que se ayude a otra porque es mujer con el fin de que pueda perpetuar esa condición en sus grados más desmedrados, no tiene sentido. Tampoco lo tiene sobrevalorar la continuidad genérica sin propósito conocido o articulable. «Aquí estamos, somos tres» o «aquí estamos somos veinte millones» depende del para qué se esté. Si hay fin común, habrá acción común en la que la solidaridad sea necesaria. Si este no es el caso, hay un elemento cuantitativo que, o no dice nada, o sirve sin saberlo a fines individuales no universalizables.

Digo que existe el peligro de que las mujeres en número significativo se doten a sí mismas de las apariencias del feminismo. En otros términos: que comiencen a usar un esencialismo pragmático, que aliado con el diferencialismo consiguiente[42], dé como resultado la impostación de un lenguaje del «nosotras» bajo el que amparar la consecución de metas individuales. Así enunciado, se me puede decir, ¿qué tiene de malo? Que, dependiendo de cuan fraudulento sea su uso, semejante lenguaje podría ser alternativamente insolidario o inane. Inane porque, si ese lenguaje es intransitivo en cuanto a sus fines, no los logrará dado que no los tiene. Y acabará por lo tanto por cansar a la más decidida. Pero su aspecto insolidario es más sutil. En efecto ¿cómo puede convertirse en insolidaria una apelación a la solidaridad inmediata? Porque, a la trampa comunicativa que se le conoce, añada además la trampa de la voluntad individual que lo usa. No sea simétrico. Que sobreentienda algo como «que lo tuyo ha de ser mío y lo mío tuyo no». Hacer por alguien lo que sea, permitirle negociar la propia voluntad en tales condiciones que, si tiene éxito, se la apropie sin contraprestaciones. Ocupe, en fin, la figura que hace par con el «corredor libre» (aquel que obtiene beneficios del trabajo colectivo sin realizarlo), el representante sobreincentivado. Cualquiera que negocia una voz colectiva puede tener no solo la tentación de apropiársela, para lo que en cierto modo está legitimado, sino también el ferviente deseo de utilizarla solo para su conveniencia.

Hay un cierto metal de voz que denuncia esos usos tergiversados del «nosotras». Producen la sensación de situaciones falsas. Si tales situaciones son públicas, este disonar se advierte con mayor nitidez. Y, desde luego, tienen un límite escabroso: no puede ser usado ese recurso contra otra persona del sexo femenino, oportunidad que ya no es tan infrecuente. Esas son las condiciones de la solidaridad inmediata y sus riesgos que resumiría como trivialización del contenido ético y de progreso del feminismo. «Solidaridad» no es el nombre de la firma de un cheque en blanco. Bastantes mujeres han de vindicar por el contrario su derecho a la detentación de la individualidad para que la solidaridad autoconsciente y operativa pueda tener lugar y ocasión de ejercerse. Porque la solidaridad es fundamentalmente algo que hay que hacer, no una invocación ritual. El feminismo es la teoría que apoya y alienta esos ejercicios tanto para las elites como para el común de las mujeres y su núcleo duro reside en ser individualista e igualitarista a la vez. Eso provoca tensiones, pero cualquier salida que intente obviarlo, por esencialismo o por inmediatez, lo tergiversa. Y no intento recordar estas cosas por deseo de pureza teórica o por voluntad de extender ejecutorias, sino, en este momento, por mera eficacia: solo la mayor autoconciencia permite buenos resultados.

La negociación de la voluntad común

La práctica asociativa de las mujeres tiene ya un relativo espesor y, paralelamente a ella, comienza a hablarse con insistencia de la necesidad de redes. Las asociaciones en su mayor parte han buscado y encontrado inserción gerencial. Las redes están aún en fase de constituirse. La dinámica de unas y otras es distinta aunque pueden confluir. Una asociación, en la actualidad, se mueve en pos de un fin específico o un problema de la misma índole: promover determinadas acciones o paliar ciertas situaciones. Hay pues asociaciones de ayuda, defensa, de interés profesional, etc. Una red es necesariamente una trama informal que tiene mayor parecido con un grupo de presión que con una sociedad; esta última es clara en sus fines y abierta a sus asociados. No sucede tal cosa con las redes. No quien simplemente lo desea pertenece a una red; en ella no existen estatutos, órganos de gobierno, cargos, asambleas, ni todo lo que constituye el normal desenvolverse de la vida asociativa. Es, por el contrario, una malla informativa que busca la máxima fluidez porque de ella depende que alcance su propósito, la influencia. Dicho lo cual caben varias mixturas: que una red esté presente en algunas asociaciones y que determinada asociación tenga un funcionamiento no formal muy similar al de una red. En cualquier caso, unas y otras negocian la voluntad colectiva en nuestro paisaje político, tanto en la llamada sociedad civil, como en relación con las instituciones. Y de hecho al ciudadano corriente le es bastante difícil conseguir

objetivos específicos al margen del tejido asociativo, así como también es complicado aspirar a cualquier tipo de influencia sin pertenecer a las redes informales.

Decía que las mujeres tienen cierta experiencia en las asociaciones, a decir verdad, bastante. El tejido asociativo feminista y de mujeres no ha dejado de crecer desde los años 70 en nuestro país. Y se comienza por lo tanto a echar en falta una mayor y mejor coordinación. Hablo de coordinación por encima de los fines y ámbitos necesariamente limitados de cada una de ellas. Encontrar el modo de «asociar» a las asociaciones es uno de los retos del presente, si no queremos que en el paisaje de derechos conquistados por las mujeres se produzcan innecesarios y molestos vaivenes. Los modelos están a disposición en las democracias longevas y pueden ser adaptados.

Distinta es la experiencia de las redes. En todos nuestros estados están, por así decir, en fase previa. Sobre todo las mujeres interesadas en la acción política son quienes las echan en falta: saben cuán decisivas llegan a ser en los mecanismos de cooptación[43]. Las redes necesitan además una implementación, o una intendencia si se prefiere, que pocas mujeres poseen. Su éxito viene definido por rapidez y oportunidad, cosas ambas que suelen necesitar de despachos, secretarías, disponibilidad, viajes, intermediaciones y la larga serie de sobreentendidos que todo ello indica. Y, por si fuera poco, las redes poco sólidas son interrumpidas por cualquier opacidad, aunque sea pasajera[44]. Que nadie imagine, de todas maneras, una suerte de trama sombría presente al lado de la relativa claridad de lo público: las redes no son más que el nombre de los sistemas de confianza y acción que suelen actuar en sinergia con los sistemas formales. Todo el mundo los conoce e incluso en el nivel más cotidiano los practica cuando llama a un amigo para un asunto o busca canales para sus intereses.

La experiencia de las redes de mujeres es todavía muy corta en el tiempo y parecen presentar problemas específicos. La relativa desindividuación de las mujeres da la impresión de que las hace por el momento menos hábiles para admitir un sistema de confianza relativamente inseguro. Creo que no otra cosa revela la preferencia, que incluso ha llegado a teorizarse, por el *affidamento*[45]. Porque una red no supone una relación estrecha, sino operativa. Y bastantes mujeres se sienten incómodas, insisto en que por el momento, en la práctica de relaciones que supongan la confianza dentro de unos límites, pero no la amistad, por ejemplo. Ni, por descontado, la enemistad, sino más bien un uso sistemático de la buena opción dentro de una estructura calcada del dilema del prisionero[46]. Creo que se debe a falta de práctica por la ausencia obligada de los lugares relevantes que se ha padecido.

Cae por su peso que estructuras paralelas macroasociativas de una parte y redes de otra, son elementos imprescindibles para una buena negociación de la voluntad común y de la visibilidad de tal voluntad y potencia de acción, luego la pregunta no puede ser si son deseables, que lo son sin duda alguna, sino cómo contribuir a realizarlas. Dije hace unas páginas que las mujeres españolas están en un momento delicado. Es cierto que, viniendo de donde venimos, se han dado avances enormes y que basta con comparar la actual situación con el pasado reciente. Es cierto también que el movimiento feminista y el asociativo, así como la visibilidad de las mujeres tienen en España una fuerza que supera a la de los países de su entorno, o da esa impresión en ocasiones. Pero nuestra fragilidad laboral es mucho mayor con todo lo que ello supone. Estamos desprotegidas y somos desestimadas. Vivimos por debajo de nuestras capacidades. Padecemos situaciones endebles que conllevan graves desgastes personales. Tenemos nominalmente derechos y de hecho carecemos de canales para ejercer bastantes de ellos. En fin, no nos va como debiera. El desafío es conseguir más y más espacios de paridad. Para lo cual se hace relevante canalizar en forma de trabajo con fines la cólera que se acumula en nuestro horizonte. Hay que poder señalar objetivos y demostrar que se sabe alcanzarlos. Realizar esfuerzos asertivos partiendo de lo que se dispone para ampliarlo. Pienso que no valen, porque aburren y por algo será, las apelaciones al futuro inconcreto: si será mujer o epiceno, sino que las mujeres tienen sobradas ganas de tener presente. A ese presente deben servir hoy la teoría y la práctica feministas.

Apéndice

«Sobre el genio de las mujeres[47]».

Prefacio que solamente intenta introducir un poco de confusión.

«Creen los germanos que el sexo femenino tiene algo de divino y profético, con lo cual no desdeñan sus consejos ni olvidan sus predicciones» (Tácito, *Germania*). Tácito admiraba a los germanos tanto como deploraba la vida cómoda y carente de virtudes de los ciudadanos romanos. Aquellas «bestias rubias» que solo comprendían el valor y la guerra, porque ni araban ni discutían, apreciaban el consejo de sus mujeres, tan valerosas como ellos mismos. Los ciudadanos de la Urbe hubieran considerado indigno aconsejarse de las más probadas y virtuosas matronas en negocios de importancia. Las ejemplares historias de Porcia y Arria lo prueban y eventualmente lo desaprueban. No así los germanos. Cuando un guerrero retrocedía en la batalla, su mujer se adelantaba desde la retaguardia mostrando el pecho desnudo: tenía que matarla si quería huir; elegir entre su muerte y la del enemigo. Este era el precio del consejo.

Por el contrario las matronas romanas se afanaban a la sazón en conseguir el dominio jurídico sobre las riquezas que hubieran aportado al matrimonio. De modo que en la ejemplar Germania el «genio femenino» era superior porque limitaba con las ultimidades, pero la condición de las mujeres era de una rudeza extraordinaria: sus maridos no debían guardarles fidelidad y podían ser muertas por capricho. Y en la decadente Roma no se les concedía a las mujeres en conjunto otra cosa que desfachatez y malas artes (pido un recuerdo para Marcial), pero, por separado, iban adquiriendo autonomía y cierta educación.

De todos es sabido cómo el mundo islámico venera a la mujer: Lo femenino es sacro y por sacro debe estar oculto. Lo femenino es madre y por madre debe estar guardado. Lo femenino es el goce del creyente en esta vida y en la otra y por goce debe estar reservado. En Occidente la secularización arrasa: lo femenino es caprichoso, ilógico e incomprensible; las mujeres como conjunto no significan en la historia completa de la cultura. Viven. Y las hay por todas partes.

Para Tácito estaba claro que los germanos eran viriles y los romanos estaban afeminándose. Es decir, que los germanos, varones y mujeres, poseían virtudes viriles y los romanos varones vicios femeninos. En Fátima reciben todas las mujeres del Islam la iluminación y Fátima es el ejemplo de la virtud femenina, del genio sagrado de lo femenino. El mandato de guerra santa no la implica. Cada uno es lo que es. Lo femenino separado no define al Islam, sino a las mujeres del Islam: no acrecentaría su crédito si se hablara de ello, así como la honra de una mujer no aumenta si se hace objeto de comentarios. Ese genio sacro ocupa la parte posterior, como el harem en la casa.

El Asia y el Oriente enteros, escribía Schopenhauer, son sabios y lo muestran en el trato que dan a las mujeres. Si algo resulta incomprensible a estos pueblos y si por algo se mofan de los occidentales, es por la preeminencia que estos parecen conceder al que debe ser sexo sumiso. Los occidentales tienen hacia sus mujeres por un lado miramientos vergonzosos: les permiten opinar, salir, entrar, servirse en primer lugar, les ceden el paso, etc. Y a la par faltas de respeto colosales: las exponen al público, las dejan a la vista deseante del prójimo, comprometen constantemente su honestidad y su recato, las prostituyen y las desnaturalizan. Occidente, siguiendo al mismo autor, ha creado algo bizarro, la dama europea. A causa de esta figura la virilidad de Occidente está bajo sospecha entre los orientales.

A los soldados fundamentalistas que cercaban la capital de Afganistán les gustaba declarar a los periodistas europeos dos cosas: primera, que sabían (porque preferían saber a desear) que la ciudad estaba repleta de mujeres que no llevaban velo, cultivaban su cuerpo y acudían a la universidad; segunda, que anhelaban entrar en la ciudad para capturar a esas piezas de excepción y llevárselas a sus casas a fin de hacer de ellas buenas musulmanas. Por descontado ya tenían en sus casas buenas musulmanas, pero no les parecían igual de atractivas que las futuras conversas.

Parece ser que no hay grupo masculino organizado para la guerra que no haya considerado sumamente interesante acceder a las mujeres de los vencidos. Poseerlas, domarlas llegado el caso, es el signo patente de la victoria. Podríamos pensar que lo que se captura es entonces lo sacro del vencido, el genio de las mujeres. Pero el caso es que el destino de las vencidas nunca difiere de aquel que los héroes homéricos explicaban a sus cautivas troyanas: «Te llevaré a mi casa, entrarás en mi gineceo, y allí tejerás para mí y me acompañarás en la cama y me darás hijos cuando así me plazca». Pero sobre ese destino no particularmente sacro, siempre planea otra cosa.

De la misma manera los primeros viajeros occidentales que se embriagaron de jaima y palmerales durante todo el romanticismo, no solían imaginar los harenes como un centro de producción doméstica en el cual cocinar, lavar, hacer conservas, coser y tejer eran las actividades fundamentales. De creer a la pintura, los harenes están repletos de odaliscas que viven del aire, comen del mismo elemento e incansablemente sestean a causa del agotamiento producido por el tanto perfumarse. Notablemente cada subgrupo encuentra muy interesantes las actividades previas del elemento femenino del grupo de contacto. Dicho de otra forma, parece que «mujeres» es siempre lo que tienen los demás.

Y el caso es que, como hemos visto por Tácito, lo femenino se puede detentar como característica colectivamente: hay pueblos viriles y pueblos femeninos. Hay épocas históricas viriles y épocas históricas femeninas. Más aún, hay un cierto modo de unir ambas cosas: un pueblo femenino está a un paso de la decadencia y la decadencia a un paso de la derrota. ¿Cómo saber cuáles son los síntomas que avisan de que la decadencia se está produciendo invisiblemente en un pueblo que aparenta salud? Pues hay un rasgo dominante, cosa que sin duda Tácito pensó, pero que se ha ido escribiendo cada vez que de la caída del Imperio Romano se trata: la libertad de las mujeres es «el rasgo» de decadencia por antonomasia. La libertad de las mujeres es idéntica a la corrupción de las costumbres. La riqueza, la molicie, la producen. Y en ese caso, no solo las mujeres se hacen tan libres que dan en libertinas, sino que los varones se afeminan. El conjunto pierde su equilibrio de valor, pero no se hace epiceno, sino en el significado que vincula «epiceno» con falto de hombría. Bien, que algo, una comunidad, se feminice, y esperemos lo peor: al bárbaro (del norte o del sur).

El genio de las mujeres

Por el Papa reinante sabemos que las mujeres comparten un genio, una vocación y una dignidad. Aunque es asunto oscuro saber cómo un individuo participa y comparte el genio de una especie, dejémoslo por el momento. Al fin y al cabo esta afirmación pontifical tiene compañeras del mismo rango. Por los psicólogos diferenciales, aliados con los evolutivos, se afirmó en el pasado, y aún se afirma de vez en cuando, que las mujeres comparten ciertos rasgos disposicionales y conductuales: son más dependientes, más solícitas, menos abstractas. Por alguna psicòloga moral como Carol Gilligan se nos advierte de que tales rasgos forman concepciones del mundo, puesto que los sexos son esquemas valorativos diferentes. Que para las mujeres rige la ética del cuidado, mientras que para los varones prima la adhesión a la norma. La hembra es compasiva, esa es su dignidad, su hábito, su diferencia.

Ha sido en el área española mi amiga Victoria Camps, la última que con fuerza ha vindicado la existencia del genio femenino y sus posibilidades emancipadoras en su libro *Virtudes Públicas*, uno de cuyos capítulos le está dedicado. Por descontado, Victoria Camps no vindica el genio de las mujeres por las mismas razones que el Papa reinante, ni siquiera por la traducción que de ellas hiciera una de las nuevas admiradoras de K. Wojtyla, la señora Macciochi.

A fin de separar las respectivas posiciones de la señora Macciochi y de Victoria Camps, conviene recordar que la primera fue la voz que desde la intelectualidad proveniente de la izquierda se levantó para alabar la perspicacia demostrada por el Papa en la encíclica *De mulieribus dignitate* y contó después al mundo cómo en el mensaje papal estaba la clave de la verdadera liberación femenina. Mientras que, como veremos, Victoria Camps no la busca en ese texto, no acepta sus sobreentendidos y no comparte ese discurso.

El Papa reinante es, como Cristo, signo de contradicción. Nadie lo entiende. Cuando habla a los cristianos recibe críticas; cuando habla a las mujeres, incomprensión. Durante una de sus visitas al Parlamento Europeo y durante su discurso, el reverendo Paisley sacó una cartulina de colorines donde se leía «Anticristo». El señor Paisley representa a la derecha más dura. El Papa se enfrenta a su vez con la teología de la liberación que es decididamente izquierdista. Está por lo tanto donde debe estar. De hecho su Santidad encajó el asunto de la cartulina con serenidad. Con la misma con que reprueba y prohíbe el divorcio, el aborto, los anticonceptivos, el preservativo y el sexo fuera del matrimonio, así como también el sacerdocio femenino, sin por ello dejar de reconocer el genio de las mujeres, esencial e indestructible. Ese reconocimiento es incomprendido por aquellas que se colocan por su cuenta en la vanguardia de su sexo. Pero el Papa no es misógino, sino equilibrado.

Esa serenidad pontifical es la que admira a la señora Macciochi e hizo que se deshiciera en elogios de la perspicacia papal. Con esa misma serenidad que exhibe ante todo extremo debió de acoger las encendidas protestas de amor que la señora Macciochi le dedicara en los comienzos de su romance.

El reverendo Paisley se cree pariente de Knox y la otra pendulea entre Severino y María Magdalena. De esta suerte el Papa ocupa el deseado punto medio. Si las arcas vaticanas se pudieran permitir finezas, sería grato que se le hubieran enviado flores a Macciochi y biblias encuadernadas en cabrito al reverendo integrista. O a la inversa.

Uno y otra pretenden escandalizar, si bien no a los mismos auditorios. El uno se inviste de un valor anacrónico; la otra de las ininterrumpidas artes del chalaneo. Aquel se disfraza de profeta; esta vende lo que no le pertenece. Paisley resulta cómico, Macciochi asombra. Juan Pablo queda, además de infalible, indemne. Desde tal delicioso lugar da su mensaje a María Macciochi: «Creo en el genio de las mujeres». En otras apariciones confía a los agraciados: «La Iglesia ha previsto el feminismo en la figura de la Anunciación». Y a los «hermanos separados» amonesta: «La ordenación de mujeres puede incrementar las dificultades de nuestro diálogo».

Es innegable que, repitiendo lo escrito por Macciochi, «Wojtyla se proyecta a todas las mujeres». Pero como a muchas no nos concede audiencias reservadas y en los sínodos solo permite entrar a Teresa de Calcuta, no nos queda otro remedio que juzgar de su proyección según como nos vaya en ella, pues al fin la masa (simbólica) del pontífice es imponente. En nuestra simplicidad y lejanía, como los desharrapados, conocemos por los frutos.

La Iglesia romana no es el principal enemigo de la libertad y la igualdad de las mujeres, pero administra aún gran parte de la simbólica patriarcal a la que el feminismo ha debido hacer frente. No lo hace con peor o mejor voluntad que el resto, pero, más inercial, ofrece la imagen ideal de una sociedad perfecta masculina en la que todos son célibes y padres, hijos unos de otros por la fe, sin necesidad de mujeres excepto para el lavado de ropa y otras faenas de menor enjundia. Sociedad perfecta que engendra sin amor, cría sin parir, acumula sin trabajar y se perpetúa sin herencias que puedan dividirse.

Tal concierto no es posible en corporaciones con menor capital simbólico acumulado. La Iglesia no pretende surtirnos de bañeras, radios, vacaciones o bebidas, sino que solo intenta otorgarnos la vida eterna en los cielos y los modos de comportamiento en la tierra. Sus reservas están a la altura del esfuerzo: no hay fragmento de cultura sobre el que no presuma derechos. Los que cedió puede reclamarlos; los que no ha gestado, a ella vendrán tarde o temprano. María Macciochi, emocionada, se acercó a la Piedra llevando en sus palpitantes manos un trocito del PCI, un retal de maoísmo y varias espinas de su inacabada corona de dolor feminista. Allí arrodilla su alma y palmotea «He aquí la esclava del Señor», «Hágase en las otras según tu palabra y deja que yo la expanda». Que callen las mujeres en la Iglesia siguiendo el precepto, que esta María profetizará por libre. ¿Cómo no caer a los pies de un admirador de sotana blanca que se deja regalar los libros de una y le envía a cambio textos propios bajo el escudo papal que es tan *chic*? De hierro habría de ser nuestra Magdalena. Perdonado su pasado (pecadillos), puede romper el vaso de perfume de nardos alabando a su señor ante quizá la reticencia ignorante del séquito. El Papa y ella conocen el drama que se representa. Para escándalo de gentiles y colegio cardenalicio, ella es la elegida.

Ante tal favor ¿qué representan las demás Marías arrodilladas o incluso las maripilis? Para todas ellas hay esperanza en las palabras que salen de la pluma papal: son seres humanos dignísimos que, por su peculiaridad de la que no cabe hablar demasiado claro, no pueden ser ministras de Dios, sino «presencias amigas», «cómplices» a las que no se quiere atormentar con el «abuso machista» que supone la integración en la jerarquía eclesiástica. Hace un siglo no se permitía a las mujeres estudiar medicina porque su delicada sensibilidad no era compatible con profesión tan dura, pero se las animaba a estar en hospitales y quirófanos (varias por cada varón), como enfermeras. Poner torniquetes, curar heridas gangrenadas, recoger esputos y limpiar excrementos no herían la delicada complexión femenina tanto como un título que permitiera mando y minutas.

La Iglesia romana tampoco ha rechazado nunca a las mujeres. Una visita a cualquiera de sus templos prueba que son su contingente más firme. Simplemente les da un papel específico en la «economía de la salvación»: hacer por amor a Dios lo que en el mundo se les exige incondicionadamente: hacer de mujeres. Mientras esa parca división del trabajo funcionó, no puede decirse que la Iglesia fuera en particular retardataria, sino tan solo que contribuyó a santificar el estado de cosas. Cuando floreció la lucha por la igualdad desde sus raíces ilustradas, se limitó a frenarla acudiendo al almacén de su simbólica misógina. María es el nombre de toda mujer, aunque no lo lleve en sus documentos, porque designa un genérico al que solo se le concede una dimensión y un modelo. Eventualmente quizá se le conceda también el perdón si, habiéndose desviado de él, se arrepiente.

En verdad la señora Macciochi, en esto y otras cosas, no es original. La iconología está inventada; la posibilidad, prevista. Y además no va sola: hace su peregrinaje dentro del nutrido grupo de plumillas y exactivistas italianos que viajan de la posmodernidad hacia el cristianismo de comunión y liberación. Cada uno lleva sus ofrendas. Renegaron primero de la herencia ilustrada, abominan ahora de su cultura política y ofrecen en prendas su narcisismo. Porque parecen ignorar que no son dueños de lo que regalan al igual que la Iglesia no puede pretender que es religión patrimonial la cultura que haya detentado. Una y otros se intercambian lo que es de todos en un «kula» para el que no están autorizados. Si la desfachatez de Macciochi es más patente, se debe a que es una mujer: un algo a lo que nunca se ha reconocido capacidad de pacto ni

transacción. En ella es ridículo lo que en otros es inquietante. Desgraciadamente estas son las conceptualizaciones patriarcales y afectan incluso a quienes, como ella, les hacen reverencia. Sería agradable que Macciochi pudiera vender en buenas condiciones su mercancía, pero es de temer que solo pueda obtener a cambio un puesto en la congregación de Calcuta, cosa que, conocidas sus ambiciones y su amor al prójimo, no la colmará con el gozo que su esfuerzo merece.

Por el contrario del chalaneo de Macciochi, de su pasar por buenas las implicaciones esencialistas y pragmáticas del concepto papal de «genio de las mujeres», Victoria Camps, desde el principio de su texto, toma sus distancias. No se puede hablar de esencialidad femenina. No se puede mantener la existencia de un genio femenino por las razones papales. El discurso del Papa es ideológico porque es pragmático: se dirige a apartar a las mujeres del sacerdocio, muy probablemente como único fin. Sin embargo, enuncia sin quererlo una verdad de manifiesta importancia para el futuro, tanta que Victoria acaba afirmando que el «discurso de la dignidad», que se abre al feminismo a partir de ahora, ha superado el discurso de la igualdad y el de la diferencia. La verdad, en opinión de Victoria Camps, es esta: a través de la historia y la moral heredada, por su condición y situación, las mujeres han desarrollado un género específico de virtudes, una tabla de valores propios, los supervivenciales y pacíficos, cuya importancia no hace más que crecer. Esa es su dignidad y ese es su genio. No deben perderlo por la fascinación que sobre ellas puedan ejercer otros modelos: esos valores son su aportación a la historia completa de la cultura y son ahora más necesarios que nunca.

La argumentación de Victoria Camps en *Virtudes Públicas*, por lo que a este asunto concierne, pivota sobre la distinción entre «ser-esencia» por un lado y «llegar a ser», valor universalizable, por otro. El discurso que atribuye a todas las mujeres los rasgos y virtudes de la debilidad como carácter esencial es falso y patriarcal. Primero, falso por las condiciones generales de cualquier atribución de su mismo orden. Patriarcal porque ha sido el discurso tradicionalmente esgrimido para mantener a las mujeres en la sumisión. Por el contrario, el discurso del «haber llegado a ser» es feminista y liberador. Liberador porque implica la asunción de los valores de los débiles. Feminista porque esos valores son la herencia que las mujeres pueden aportar al nuevo mundo.

Gran parte de los rasgos del discurso moral contemporáneo, en época de bastantes caídas y consiguiente confusión, es sin duda separar la razón de inteligencia y vigencia de un enunciado que, en su formulación general, puede hacer parecer que coinciden aquellos que se encuentran en campos contrarios. «Yo afirmo A, pero no por las razones esgrimidas por X» es un género argumentativo usual, tanto en el discurso moral como en el político. Quiere realmente decirse: «No admito la incondicionalidad del enunciado A, puesto que lo hago verdadero por mis razones». Y también: «No hay ninguna necesidad por tanto de que A pueda conjuntarse con B y C, que puedo no admitir por otra serie de razones». Los enunciados morales se dan, en efecto, dentro de lo que los teóricos del valor llamaron «constelaciones de valor». Urgir su consideración separada es una forma de hacer filosofía moral. Debe admitirse que del acuerdo en los cuerpos del caso no se sigue el acuerdo en las cosmologías. Por lo tanto Victoria Camps está justificada de sobra si acuerda con el Papa reinante que las mujeres poseen de hecho un genio propio, pero no tiene por qué admitir que se sigan de tal enunciado las consecuencias del discurso papal, es decir, que las mujeres posean una esencia y un destino propios.

El genio y su siniestro amigo el destino

Cito destino porque «genio» y «destino» son dos términos que nacieron juntos en la filosofía romántica y siempre han estado vinculados. En especial en el caso de los genios colectivos. Permítaseme que entre un poco en esta cuestión. ¿Cómo se puede fabricar algo como un genio colectivo? Por un procedimiento simple, pero profundamente inexacto. El primer analogado de «genio» lo constituyen los genios nacionales. Los genios nacionales arrastran un destino: el genio griego, el genio judío, el genio alemán… no necesitan encarnarse en los individuos; por el contrario, los genios se encarnan en los productos de cultura, en las ideas, y, como mucho, en los hombres providenciales que, por lo mismo, han de renunciar a su existencia individual ya que encarnar el espíritu es la suma desgracia.

El romanticismo decadentista siguió vinculando genio a destino y desgracia. Pero ese segundo genio era individual e intransferible. Si justamente se podía saber algo de él, era que no hay nada de colectivo en el genio. El genio acompañado de su siniestro amigo el destino, escribirá Kierkegaard, sabe que ni siquiera Dios puede comprenderle. Esta noción de genio, que Kierkegaard desarrolló y Nietzsche llegó a hacer vida vivida, tiene sus orígenes en la literatura. Es el genio del que habla Stendhal, el genio de Napoleón que después de todo no es el espíritu del mundo a caballo, sino el individuo Napoleón que, desde su individualidad, no se sujeta a ninguna norma, sino que hace la norma para todos los demás. Está claro que, por situarnos, el genio de las mujeres no es de esta segunda clase de genio, sino de la primera: un genio colectivo. Aunque a este segundo genio habremos de volver…

A las nociones de genio y destino no cabe oponer argumentos empíricos. Por definición ambas son estipulativas. Si A carece del rasgo X, la culpa nunca la tendrá el rasgo, será de A. Algo defectivo, si no vil, permanecerá en A, de modo tal que no quepa incluirlo bajo el campo de pertenencia de X. Si una mujer no es femenina, no por ello lo femenino dejará de existir. Desgraciadamente, y desde el punto de mira del empirismo, la generalización siempre estará difícil, y no digamos si el punto de vista elegido es el nominalismo que la hace imposible. Se ha de proceder sumativamente y, si bien las generalizaciones obtenidas por suma son confiables, apenas existen. Puesto que la inducción completa es imposible o casi, sucederá que la mayor parte de las generalizaciones procederán de fuentes menos estrictas. Pero, como a veces dice Victoria, la filosofía se articula con generalizaciones. Y lo dice para deshacerse de las argumentaciones empíricas o de una epistemología nominalista que no permitiría ni siquiera citar algo como «el genio de las mujeres» o «los valores femeninos». Sea por el momento, aunque la objeción quede apuntada. Por ahora hay otro asunto relacionado con la capacidad de generalizar, sobre el que se debe parar la atención.

Generalizar es, afirmaba Nietzsche, supervivencial. Por lo tanto no solo la filosofía generaliza. Parece que grandes tramos de lo que llamamos realidad, en tanto que tienen que ser lingüísticos, deben proceder con la misma generalidad. Para el caso que nos ocupa, un determinado tipo de valores. Hagamos una prueba.

1. «A es una mujer obediente», «A es un hombre obediente». En ambos casos estos enunciados homólogos nos informan de una cualidad de A. Esa cualidad es comprobable y por lo tanto, el enunciado puede ser verdadero o falso.
2. Suprimamos A. Tenemos: «es una mujer obediente», «es un hombre obediente». Estos enunciados nos informan de la relación que guarda la obediencia como predicado, a la aristotélica, con un hombre o una mujer. Solo podrían ser verificados reintroduciendo al sujeto. En caso contrario, su significado referencia se va desvaneciendo y parece que otro tipo de significado comienza a apuntar en ellos. A este otro tipo de significado lo llamó Stevenson «significado emotivo», cuya presencia denota la ocurrencia de términos de valor.
3. «La mujer es obediente», «El hombre es obediente». Si proferimos tales enunciados significamos cualidades del hombre o la mujer genéricamente vistos. Es decir, significamos con ese nivel de generalidad que Victoria Camps cree imprescindible para la filosofía. Estos enunciados no pueden ser comprobados. No tienen modo de verificación. No conocemos ni a todas las mujeres ni a todos los hombres que existan, hayan existido o vayan a existir. No son enunciados de experiencia, son otra cosa.

Recapitulando los ejemplos propuestos, los primeros enunciados pueden ser verdaderos o falsos y la manera de validarlos es acudir al

conocimiento que tenemos de A. Los segundos remiten ya, por su mayor genericidad, a una constelación de valor, un significado emotivo, y su atribución puede no ser idéntica: no nos preguntamos si son verdad, sino si son adecuados. Por último, los terceros son tales que uno de ellos puede ser declarado correcto (valorativamente verdadero) y otro incorrecto (valorativamente falso), con lo que quiero significar coherente o incoherente con una definición estipulativa de rango superior. «La mujer es obediente» es coherente con la constelación valorativa usual de referencia, mientras que «el hombre es obediente» es por lo menos dudoso que lo sea, porque en realidad, aun pudiendo serlo, no debe serlo. Un hombre obediente en general no es un hombre en todo lo que «hombre» quiere connotar.

En pocas palabras: atribuciones idénticas de valor a sujetos genéricos diferentes, significan de modo diferente. Imaginemos el caso de descripciones tales como «un hombre ambicioso», «una mujer ambiciosa», «un hombre dulce», «una mujer dulce», «un hombre suave», «una mujer suave», «un hombre que se pliega a los deseos de los demás», «una mujer que se pliega a los deseos de los demás», «un hombre adulador», «una mujer aduladora», «un hombre abnegado», «una mujer abnegada», «un hombre casto», «una mujer casta», «un hombre experto», «una mujer experta», «un hombre paciente», «una mujer paciente», «un hombre débil», «una mujer débil», «hombre sabio», «mujer sabia» (que es prácticamente lenguaje poético, es decir, unir palabras contra el uso acostumbrado). La única ocurrencia que recuerdo de «mujer sabia» era una de esas frases que se usaban para aprender ortografía, «la sabia sabía que la savia subía», y aun así causaba extrañeza. Y pensemos momentáneamente en «un hombre público», «una mujer pública» (aunque es evidente que este último caso raya en el esperpento y se me puede objetar que ni siquiera existe analogía sino que el uso que se hace de «público» es equívoco). Pues bien, este último ejemplo descontado, lo que se sigue de los anteriores es al menos esto: hay cualidades, sin duda un gran monto de ellas, cuyo significado no cambia por razón del sexo, pero hay también muchas otras atribuciones en las cuales el sexo es determinante del significado. Esto prueba la existencia de una constelación de valor en la que el sexo es un eje bastante relevante, o el más relevante, hasta el punto de devenir estereotipia.

Si los sexos fueran en realidad sustancias separadas que cumplieran cada uno su ley, como una ontologia separada de los valores que debe mantener, no podría ocurrir un fenómeno como el antecedente. Y menos aún otro que conocemos bien y que contribuye a rizar el rizo, que «femenino» y «viril» connoten a su vez valorativamente: que «mujer viril» y «hombre afeminado» no signifiquen tampoco de la misma manera. Uno connota positiva y otro negativamente. Y ya que para mantener ciertas generalidades no se desdeña el uso de la psicología empírica, como es el caso de Carol Gilligan, recordemos que de hecho parece que a las jovencitas no les molesta que se les atribuyan cualidades viriles, mientras que los jovencitos no soportan la atribución de cualidades femeninas. De lo que resulta, dicho en otros términos, que el polo viril cuenta con la aceptación de los dos sexos, que es por lo tanto valorativamente más relevante.

Y este fenómeno, que antes de las encuestas ya señaló Simmel, tiene una explicación clara y rotunda: todas las cualidades positivas de lo humano se consideran viriles y solo las femeninas características, es decir, un subgrupo. Sin embargo, ese subgrupo tiene tanta entidad como para exigir abrogar cualidades humanas generales en orden al mantenimiento de la característica. Por ejemplo, es un valor «el valor», pero poco pierde una mujer si no lo posee. No es que en su caso la cobardía devenga valor, como sucedería si para las mujeres hubiera una constelación valorativa propia, sino que el valor no les es pertinente, por lo tanto tampoco exigible y no está siquiera claro que sea deseable que lo posean.

Hay pues una única constelación de valor. Lo que en el lenguaje corriente acostumbramos a llamar «doble moral» no debe equivocarnos sobre su verdadera y única naturaleza: no hay dos ejes axiomáticos, hay uno que atribuye, sin embargo, algunos valores exclusivamente. Si algunas mujeres comienzan a pensar que después de todo ciertas «características» deberían ser pertinentes para toda la especie humana, eso puede hacerse gracias a la vindicación previa de otras cosas, es decir, como resultado de un proceso de autoconciencia que ha sido posible gracias a negarlas. Este es uno de los casos en que el valor de la negatividad, inscrito en la autoconciencia al decir de Hegel, tiene relieve. Solo porque hemos salido de la etnicidad y de su *Sittlichkeit*, solo porque nos hallamos en la *Moralitat*, podemos pretender llevar a ella y transformar lo que fueron las marcas de la servidumbre.

Y no es probablemente la primera vez que este proceso se produce, aunque no desde luego con tal magnitud. Los griegos llamaron *tai aretai* a lo que los romanos tradujeron por virtudes. Pues bien, «virtudes» muestra con claridad su filogenia en *vir*, varón, y lleva asociada esa raíz que es también la de *vis*, fuerza. *Aretai* es el plural de *areté*, algo que primitivamente tenían las mujeres, su honor. ¿No somos las mujeres quienes más virtudes y vicios hemos perdido? Intentaré explicarme: a medida que, justamente por obra del trabajo racional aliado con y resultado de las reformulaciones que nuevas situaciones sociales deben hacer emerger en el discurso de legitimación de una realidad dada, una cosmovisión valorativa avanza hacia la universalización de sus contenidos, lo esperable es que se produzca un vaciamiento de lo característico. Es el hecho de que no hay «valores femeninos» lo que prueba que las mujeres no son meros sujetos dominados. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que las vueltas atrás siempre son posibles, como fue el caso para la sofística griega, y que esas vueltas encontrarán buen terreno en que reacomodarse. Cualquier encuesta instantánea sobre lo que es «una buena chica» nos dará rasgos de ese personaje que poco han variado desde la epopeya homérica: el modelo sigue vigente y una constelación de valor se reajusta con parsimonia. No nos hagamos ilusiones sobre su peso inercial. Mantiene un orden sobre el que existen intereses y sobreentendidos mucho más fuertes de lo que se suele pensar.

La prohibición de la individualidad

En el fondo, toda moral es aristocrática como lo era la aristotélica. Porque toda moral, entendida en tanto que distinta de la mera etnicidad, supone la existencia de la más aristocrática de las ideas, la idea de igualdad. En efecto, esta idea no solo presenta los rasgos típicos de las ideas aristocráticas, es clara, rotunda, simple, sino que además es el fundamento de cualquier aristocracia en tanto que esta no es más que su reconocimiento ideológico y funcional dentro de un círculo restringido. Los iguales lo son respecto de lo que entre ellos puedan esperar y, hacia el exterior, respecto de categorías de desigualdad diversas. Allí donde se interrumpa la igualdad aparecerá, si estamos dentro de los tramos sociales, el comunitarismo y normalmente el comunitarismo organicista.

El comunitarismo organicista es el sistema de las desigualdades consideradas necesarias para el buen funcionamiento del todo que se defina. Mientras que la igualdad ha de atomizar y considerar sustancias a quienes la detentan, para existir el comunitarismo ha de traspasar la individualidad para fijarse en estructuras supraindividuales que normalmente metaforizará como «ramas», «miembros», «órganos». Desde tal perspectiva, cualquier comunitarismo afirmará la necesidad de «trato desigual para lo que es desigual», es decir, dimitirá del igualitarismo moral y de su tabla de valores correspondiente. Abjurará también de la simetría como principio de equipolencia y metro de las acciones correctas, e instaurará un sistema de deberes que, no siendo simétricos, tampoco son transitivos. Quiero aclarar que este tipo relacional puede ser, en efecto, necesario en situaciones especiales, la crianza, por ejemplo, pero que normalmente opera fuera de esas situaciones especiales asimilando, a ellas, otras.

Por contra, el comunitarismo individualista, si se puede hablar en tales términos, procede de un sistema de igualdad y exclusiones. Los filósofos morales habermasianos del presente intentan convencernos de que las exclusiones pueden dejarse fuera de horizonte, por lo menos en los modelos heurísticos. Lo menos que puede decirse es que esperemos que así sea, pero la práctica ha sido desde siempre muy otra: la exclusión significa negación de la individualidad, potestad de que los sujetos sean agrupados en rangos a los que deparar un trato homogéneo

en función de una característica de exclusión relevante. Así se fabrican los géneros y así existe el género femenino. «Para saber qué es una mujer, basta con saber que es una mujer» he escrito, y la formulación me sigue pareciendo lo bastante sintética y vivaz como para mantenerla. De esa predicación, por su propia formación interna, la individualidad equipolente está rechazada.

Hay una disyuntiva, comenta M. Le Doeuf, comunicacional y de más amplio alcance, en la percepción de la individualidad femenina: en el momento en que alguien es percibido como mujer no se le percibe como lo que está transmitiendo, y si se le presta atención a esto último entonces deja de percibírsele como mujer. Tal disyuntiva está lejos de ser saldada. El acceso a la individualidad supone la negación del genérico. La afirmación de genericidad exige la abdicación de la individualidad. Y este ha sido el caso en toda la cultura precedente, incluso en aquellas ocasiones sociales, por ejemplo en la fuerte jerarquía de la sociedad de castas, en que la negación de la individualidad se hacía muy difícil. Pensemos a esta luz la sobrefeminización de la figura de la Virgen María durante la Baja Edad Media.

La prohibición y negación del genio

Obviamente solo lo definido como colectivo puede poseer un genio colectivo que dependa de una definición estipulad va y que persiga efectos prácticos. Las naciones representan ese conglomerado simbólico. Cuando se atribuye a otras colectividades, en realidad más que de genio se está hablando de *Sittlichkeit*. Bien, si lo que sucede es que ahora, a fin de elevar la retórica complaciente, a la eticidad se le llama genio, dejémoslo correr. Pero propiamente llamamos genio desde hace más de un siglo a otra cosa, a lo que fue genio para Kierkegaard o Nietzsche, a un tipo peculiar de individualidad.

«Las mujeres que profeticen en su casa», ordenaba la carta paulina en los tiempos arcaicos del cristianismo profético. No daba por supuesto buena imagen a la naciente iglesia el propiciar prácticas que resultaran chocantes o irritantes. Pero si el profetizar no lo era, se ve claro que lo chocante o irritante venía de quién profetizara. El problema no es el profetizar, sino el derecho a profetizar y a quién se le concede. Viene al caso la carta paulina por uno de los rasgos del genio que siempre ha estado presente en él: el profetismo. Dicho más en general, siempre que traspasemos cierto nivel de la toma de decisiones aparecerá el elemento no experto de adecuación. El profetismo es su margen límite. En nuestros términos, el genio se sitúa más allá de lo pertinente por la simple razón de que él crea lo pertinente, a lo que los demás habrán de sujetarse, ya sea en política, en ciencias, en ideas.

En esta concepción el genio es un acontecimiento, regido por leyes desconocidas, que se produce de vez en vez. Con los genios llenamos los manuales que transmiten el monto que pretendemos salvaguardar de la cultura heredada. Pasar a formar parte del olimpo de nombres que nos vemos obligados a aprender, convertirse en grandes muertos, es el destino de los genios. Durante su vida su destino puede no ser mucho mejor: sus hagiografías constantemente nos muestran cómo los genios hubieron de afrontar la malignidad, envidia, desconfianza y cicaterías de sus contemporáneos, incluso en el caso de los genios de vida más fácil, los científicos, que también cuentan con queridos colegas que los llevan al calvario. Desde esta concepción el genio es una cosa que «ocurre». Y virtualmente puede ocurrir en cualquier parte. Pero evidentemente la capacidad de pasar de la potencia al acto depende bastante de dónde se le ocurra al genio ocurrir. Ciertas circunstancias favorables deben estar presentes. Platón agradecía a los dioses haber nacido griego y no bárbaro, libre y no esclavo, varón y no mujer, y sobre todo, haber nacido en la época de Sócrates. Y es lógico, porque todos y cada uno de esos rasgos excluidos, no le habrían dejado ser Platón. Es un caso pertinente de autoconciencia.

Stendhal, que en la cuestión del genio parece poseer una visión naturalista, escribe: «Los genios, aproximadamente la mitad, que nacen mujeres, se pierden para la humanidad». ¿Por qué? Hagamos algunas hipótesis explicativas comenzando por las más obvias y romas: si el número de seres humanos dotados de inteligencias extraordinarias es en los dos sexos parecido, y este es el caso, puede pensarse que el agotamiento de algunos, y sobre todo de algunas de ellas se deba a insuficiencias educativas: no recibir la educación adecuada o no recibirla en absoluto, invalida la pretendida genialidad. Pero hay un asunto: el genio es siempre extravagante y a veces una mala educación, si no es verdaderamente muy mala, no lo arroja fuera de concurso, sino que lo beneficia. Es cierto que las mujeres no han recibido en el pasado educación y que la que reciben no es de la mejor disponible; es la más repetitiva y rebajada, sobre todo en las instituciones femeninas del pasado inmediato, pero aun así, alguna puede salvarse.

Otra explicación, consecuencia de la anterior, sería: supuesto que las mujeres no son, como presume el tópico, menos creativas que los varones (si bien la ética diferencial del valor sostiene que los valores éticos varoniles crean mientras que los femeniles mantienen), de ser la creatividad semejante, solo un consejo explícito de no desarrollarla sería responsable de la falta de genio. Ese consejo existe: «Tú no te signifiques».

Aun así, puede que todas las genios no sean tan obedientes y decidan significarse; solo hemos perdido algunas más por el camino. Tenemos gente inteligente y creativa, relativamente mal formada y además desobediente: este es el material del que se fabrica el genio. Y seguimos sin tener genios. Por lo tanto, tercera explicación: hay una espectacular malevolencia que hace imposible el reconocimiento del genio cuando este ocurre donde no debe. Los genios femeninos son silenciados.

Parte de este argumento pertenece a los anteriores. La malevolencia contra el genio es cosa sabida. Si la conspiración contra él forma parte de su estar en el mundo, hemos de esperar que, desaparecidos los conspiradores, e incluso muchas veces desaparecido el genio, la situación llegue a su justicia. Pero esto tampoco ocurre. Ni los contemporáneos ni los sucesores se hacen cargo de él cuando resulta ser ella. Por lo tanto hemos de pensar que hay una especial ceguera para reconocerlo, ceguera que escapa a la mejor voluntad. Una mujer simplemente no da «el personaje», que es el modo verdadero en que se dice «la talla». ¿Por qué? Porque al genio hay que reconocerle el poder de lograr transformar la tradición heredada, y eso, por razones más que generales, no se le reconocerá a una mujer. De ahí que las mujeres estemos y debamos estar muy interesadas en hacer historia. «Quien no tiene poder no funda sujetos ni relatos», he escrito, y no me parece que este paseo por la genialidad desmonte esa afirmación.

Haciéndose cargo de la Historia

La división de la Historia que Nietzsche hacía entre historia monumental, anticuaría y crítica habrá de servirnos. La patriarcal es, diga lo que diga, una historia monumental. Y es bien cierto que la humanidad necesita una historia crítica. Esa transvaloración es la que las mujeres debemos hacer si queremos existir. Y para hacerla necesitaremos genios individuales, mientras que la utilidad de los genios colectivos, en sí eminentemente pragmática, no está tan clara. Esperemos que de ambos sexos. Mientras se produce y no tal transvaloración, probablemente la confusión actual y sus simulacros de alternativas se deben a que está sucediendo lo que profetizó Nietzsche (de nuevo) en el fragmento que tituló «Período militante de las mujeres» en *Humano, demasiado humano*. No es tan extenso como para no ser citado en su totalidad:

En las tres o cuatro regiones civilizadas de Europa, se podrá, por algunos siglos de educación, hacer de las mujeres lo que se quiera, incluso hombres, no ciertamente en el sentido sexual, pero, por lo menos, en cualquier otro sentido. Bajo tal influencia un día habrán adquirido, todas, las virtudes y fortaleza de los hombres. Es cierto que tendrán que tener también sus debilidades y sus vicios; esto, como he dicho, se puede

conseguir, pero ¿cómo soportaremos el estado de transición ocasionado por esta causa que puede durar muy bien más de un siglo, durante el cual las tonterías y las injusticias femeninas, sus antiguos hábitos pretenderán aún sobreponerse a todo lo adquirido, a todo lo aprendido? Será ese tiempo en que la cólera constituirá la pasión propiamente viril, la cólera de ver todas las artes y las ciencias ahítas de un «diletantismo» inusitado, la filosofía moribunda bajo el flujo de un charlatanismo enloquecedor, la política más fantástica y más parcial que nunca, la sociedad en plena descomposición, porque los guardianes de la moral antigua se habrán hecho ridículos a sus propios ojos y se habrán esforzado por mantenerse, bajo todos los aspectos, fuera de la moral. En efecto, si las mujeres tuviesen «en la moral» su mayor poder, ¿dónde encontrarán el sustitutivo cuando hayan abandonado la moral?

Diagnóstico evidente, en sus dos aspectos: corrupción de todo saber y pérdida del poder moral. Uno de ellos, el último, el poder de las mujeres en la moral, es el que preocupa a Victoria Camps, de ahí su propuesta del discurso de la dignidad como discurso genérico. A ello solo cabe oponer que cualquier discurso moral debe ser universal y serlo sea cual sea la condición de quien lo enuncia; por lo tanto que, si ese discurso de la dignidad triunfara, la propia genericidad se eclipsaría. Pero la preocupación por no perder la armadura ética es en sí noble y legítima. Sin duda hay que seguir discutiéndola. El otro aspecto de la época adelantado en la cita, la corrupción de todo saber, merece una reflexión distinta de la que aquí me ocupa, pero que me propongo realizar en el futuro. Por el momento solo he de puntualizar que eso está sucediendo, pero no por obra y efecto de la entrada de las mujeres en ese mundo, sino por obra de la cultura resistencial de los varones. Pero todo ello es otro tema y otro ensayo.

Hay, sin embargo, un tercer aspecto, que no quiero ocultar, y que enlaza con la relativa confusión que pretendí crear al principio de este escrito. Vaya por Tácito y sus germanos. La parte de experiencia de la historia que nos cabe avisa de un fenómeno recurrente: en tiempos de tensiones (muchas veces vividos como calamitosos por sus actores) no es raro que el poder, la legitimidad, la representación se deleguen no colectivamente en las mujeres, pero sí en una mujer, por lo general heredera del prestigio simbólico de un varón cercano extinto. Eso sucedió entre los germanos cuando, superadas algunas de sus luchas intestinas, plantaron por fin cara a Roma. Eligieron a una mujer, Veleda, como caudillo, y ella los llevó a una lucha a muerte contra el imperio. Epílogo: quienes prefirieron la vida a la total destrucción, la traicionaron y la entregaron a los romanos que acabaron con ella. Ignoro si la marca de escobas y fregonas que lleva su nombre es impremeditada.

Amelia Valcárcel y Bernaldo de Quirós (Madrid, 16 de noviembre de 1950) es una filósofa de izquierda española. Durante tres décadas fue docente en la Universidad de Oviedo y actualmente es Catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Es Vicepresidenta del Real Patronato del Museo del Prado desde 2004 y miembro del Consejo de Estado desde 2006.

Su vida académica tiene dos vertientes: la filosofía y el feminismo. Con varias obras relevantes y algunas traducidas a otros idiomas, sus primeras publicaciones estuvieron dedicadas a Hegel, al idealismo alemán, a los conceptos clave de la filosofía política y a la capacidad de la filosofía para establecer y normar los géneros sexuales. Se la considera, dentro del feminismo filosófico, parte de la corriente de la igualdad. Trabaja en estrecho contacto con Celia Amorós y Victoria Camps. Colaboró repetidamente en el Seminario de Antropología de la Conducta dirigido por Carlos Castilla del Pino.

Notas

[1] En el prólogo de *Del miedo a la Igualdad* (Crítica, 1993), ensayo que intenta el puente entre filosofía moral y filosofía política y que, aunque no pertenece directamente a la filosofía de género ni la menciona, es obvio que guarda con ella profundas relaciones. Libro este que, por cierto, fue atacado por la única mujer presente en el jurado del premio nacional de ensayo de 1994, feminista a su decir, por ser «feminismo trasnochado de la igualdad», lo que demostraba que ni siquiera lo había abierto. Ataque algo necio, aunque fundado en que esta persona quería apoyar a su candidato, un clérigo de avanzada edad y de méritos indudables, si bien poco reconocidos. Para realizar tales servicios no es necesario quedar en ridículo ni, desde luego, actuar contra las supuestas propias convicciones. <<

[2] El análisis en estos términos de la obra de Rousseau en el estudio de Rosa Cobo *Fundamentos del patriarcado moderno: Jean Jacques Rousseau*, en esta misma colección. <<

[3] Para mejor conocimiento del asunto G. Fraisse, *Musa de la Razón*, en esta colección, especialmente su análisis de la obra del Círculo de los Iguales «Sobre la conveniencia de prohibir a las mujeres que aprendan a leer». <<

[4] Para mayor información de las posiciones de estos autores citados puede consultarse en *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*, volumen coordinado por Alicia Puleo, el capítulo «La misoginia romántica» de A. Valcárcel Publicado por el MEC, Secretaría de Estado de Educación, 1993. <<

[5] «Diversidad contingente de dotes y capacidades» como prefiere expresarse Hegel, *Fen*., pág. 270, ed. esp. <<

[6] «Si todo hombre tiene necesidad de varias mujeres muy justo es que sea libre y aun que esté obligado a encargarse de varias. Estas, de ese modo, quedarán reducidas a su verdadero papel que es el de un ser subordinado, y se verá como desaparece de este mundo *la dama*, ese monstruo de la civilización europea y de la necedad germano-cristiana con sus pretensiones ridículas al respeto y al honor». *Eudemonología, Parerga y Paralipómena*, seguidos de pensamientos escogidos, Madrid, Ibéricas, 1961, pág. 371. <<

[7] Sobre el principal interés en la preservación de la jerarquía familiar, el excelente libro de R. Hamilton, *La liberación de la mujer*, Barcelona, Península, 1980, en especial los capítulos dedicados al énfasis protestante en el matrimonio y la autoridad marital durante los períodos barroco e ilustrado, págs. 57-104. <<

[8] Recuérdese a este efecto la correspondencia, por ejemplo, de la esposa de Jefferson. <<

[9] Sobre los orígenes y modos del naturalismo, la obra clásica de S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, París, Flammarion, 1968, especialmente sus aportaciones acerca del rendimiento social y político del naturalismo, págs. 503 y ss. <<

[10] Celia Amorós, *Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987. <<

[11] De ahí el sorprendente igualitarismo de Stendhal que pone el único obstáculo a la igualdad femenina en la capacidad de llevar a cabo el duelo, lo que, con todo, tiene solución, según dice, por mor del arma que se elija. <<

[12] «A pesar de todas las concesiones que estoy dispuesto a hacer a las preocupaciones de la monogamia, jamás admitiré que pueda hablarse de derechos iguales del hombre y de la mujer en el amor: no existe tal igualdad de derechos. El hombre y la mujer entienden cada uno por amor una cosa diferente y una de las condiciones del amor entre los dos sexos es que a los sentimientos del uno no se corresponden en el otro sentimientos idénticos. Lo que la mujer entiende por amor es clarísimo: abandono completo en cuerpo y alma (no solo abnegación) sin miramientos ni restricciones. A la mujer le avergonzaría por el contrario una entrega sujeta a cláusulas y restricciones. Supuesta esta carencia de condiciones, su amor es una verdadera *fe*, su única fe. El hombre, cuando ama a una mujer, le exige este amor, y por lo mismo que se lo exige, él está a cien leguas de las hipótesis del amor femenino; suponiendo que haya hombres que sientan la necesidad de aquel abandono completo, esos hombres no son hombres», *La Gaya Ciencia*, Barcelona, Calamus, 1979, pág. 110. <<

[13] *Vid*. trabajo de Arantxa González, *El pensamiento y la figura de Lou Salomé*, de próxima aparición en esta misma colección. <<

[14] Por ejemplo, el porqué de la sistemática reedición de textos menores inspirados en ellas como *La inferioridad mental de la mujer* de Moebius o *Sexo y carácter* de Weininger, sin contar con la sistemática edición de los aforismos de Schopenhauer dedicados a las mujeres. <<

[15] Desgraciadamente no todos sus supuestos pueden compartirse: de la existencia general del molde individuo-contrato deriva Pateman la abolición completa de tal orden conceptual. No me parece ni verosímil ni necesario. En cualquier caso, *vid*. Pateman, Barcelona, Anthropos, 1995. <<

[16] Madrid, Argentaria-Visor, 1995. <<

[17] Sobre los orígenes y torsiones de la idea de igualdad, Valcárcel, *Del miedo a la Igualdad*, Barcelona, Crítica, 1993. <<

[18] No deja de ser notable que, por seguir con la metáfora del fluido, el salto sobre un nódulo de poder al inmediato superior para obtener algo se suela llamar «puenteo». <<

[19] Por ejemplo, el trasladado por *Fausto*: las mujeres desean objetos, telas, adornos, para ponerse sobre sí. O bien objetos para colocar inmediatamente a su alrededor, es decir, lujos. Los varones desean poder, honor, riqueza… y mujeres. Cada uno de los sexos será por tanto tentado y atrapado en su debilidad. En términos más crudos: esa será su debilidad señalable. Que un varón intrigue para entrar en una selecta academia es esperable. No así de una mujer. De ella son esperables «los lujos». Y como tales lujos dependen de quien los juzgue, siempre cabe criticar de tales los objetos nimios de uso. De ahí que el voto de pobreza puede acabar enlazándose con obligación de espartanismo. <<

[20] Digo que no me extrañaría tal explicación porque he llegado a oírla para conceder una cátedra por encima de los méritos presentados por los candidatos, por lo cual no estoy ya en grado de sorprenderme por nada. <<

[21] Y eso por no apuntar nada sobre la obediencia de la que haya sido cooptada por las redes de resistencia desde una mala posición inicial. En tiempos calamitosos cualquiera se supone que rebaja sus patrones, por bajos que ya fueran de principio. <<

[22] El caso es este: si el grupo de referencia de la solidaridad es todo el colectivo humano, quien así la emplee está de hecho admitiendo *in toto* las posturas morales kantianas que son trascendentales, no empíricas. <<

[23] En ese contexto lo lógico es esperar la invocación a la lealtad, de arriba abajo, o a la protección, de abajo arriba. Solo la aparente disposición igualitaria dentro de una organización que es necesariamente jerárquica explica que pueda ocurrir la llamada a la solidaridad. Y tal cosa únicamente ocurre en momentos críticos. <<

[24] Madrid, Espasa, 1990, pág. 33. <<

[25] Por su aspecto constitutivo de simetría, la solidaridad guarda también relaciones obvias con la justicia. <<

[26] Esto llega a postularse incluso en psicología genética para explicar la poca afición de las niñas a ciertos deportes de equipo: no parecen poseer el grado necesario de gregarismo, son demasiado individualistas. Ahora bien, como lo que justamente no se concede al colectivo completo de las mujeres es el principio de individuación, esas criaturas serán más bien «dispersas». El cuadro resultante sería gregarismo-dispersión, individualismo-solidaridad, pero, de introducir en él la variable sexo, algo en el cuadro no acaba de encajar. <<

[27] Utilizo la expresión «doble vínculo» de la Escuela de Palo Alto en su acepción más técnica y restringida. La situación de doble vínculo es la matriz de toda paradoja comunicacional y es distinta de la «ilusión de alternativas». Hay doble vínculo cuando, en una situación comunicativa regular, quien argumenta, tome la opción que tome, resulta vencido. <<

[28] Greer (1984), *Sexo y Destino* (ed. incompleta), Barcelona, Plaza y Janés, 1985. <<

[29] Aunque se ha dicho que la filosofía moral anglosajona, a la que solemos conocer como metaética, se produce sobre la trama del utilitarismo socialmente admitido, no cabe ignorar que afirma lo que afirma, puesto que no creo que «útil» pasara las pruebas que no pasaba «bueno». <<

[30] Hay sin duda, se me puede recordar, otro caso de predominio de la instancia supraindividual: el saber inarticulado de un destino común, las sociedades que no son meros agregados ni tampoco pactos éticos: pueblos, razas, religiones, sexos… Desde luego. Pero, aunque hayan tenido su justificación por el Idealismo Alemán, y sean por tanto posteriores al instalarse en el pensamiento de la idea soberana de pacto, son instancias previas desmontadas tanto por el individualismo como por el comunitarismo afianzados. En todo ese contexto, el individuo está negado porque se le exige adaptarse a una transindividualidad genérica que lo pone bajo el dominio de una *Sittlichkeit* específica. <<

[31] El chador es una preferencia religiosa de gran utilidad para quienes no tienen acceso al Chanel. Y, en los países gobernados así, de todas formas las mujeres pudientes siguen llevando el Chanel bajo el uniformante chador, lo que hacen patente mediante signos minúsculos, pero perfectamente comprensibles dentro del sistema de indicios que permite el reconocimiento de estatus. <<

[32] Caros en recursos para la voluntad individual, si tiene que apropiárselos con esfuerzos, y caros en los términos corrientes. Reflexionemos en que el espacio es el bien que cuesta más, para adquirirlo y para mantenerlo, de modo que gran parte de nuestras vidas se dedica a financiarlo. <<

[33] En su *Fisiología del Matrimonio* Balzac, que cabalga sobre dos modos de vida, «El salón de los antiguos» y «Los pequeños burgueses», se pregunta qué es mejor, si dormitorios separados según los usos antiguos, dormitorios dobles según los modernos o cama matrimonial. Y se responde que son alternativas mejores la primera y la tercera para mantener el interés sexual o bien por lejanía o bien por excesiva proximidad. Lo de las dos camas le parece una componenda aberrante que logra simplemente deshacer el deseo. Lo sabía Balzac y lo redescubrió el código Hays de Hollywood, que logra siempre presentar a dos hermanos que inexplicablemente tienen cuatro hijos. <<

[34] Ahora todo esto está en el cuarto de baño o bien ocupa un espacio minúsculo en el propio dormitorio, puesto que utilizamos casi exclusivamente el dormitorio para dormir y no para recibir, que era costumbre relativamente común hasta el siglo XIX. <<

[35] En efecto, y en la familia extensa, existía hasta hace bien poco el espacio inaccesible del despacho paterno, y el único lugar íntimo del resto de los miembros de la familia era el cuarto de baño. El cuarto de baño era la única habitación en la que había derecho a encerrarse y pretexto para hacerlo y que subvenía además a las funciones de pensadero y biblioteca eventual. <<

[36] Estas ofertas intentan hacer un pacto con la cultura individualista sin deshacer, sin embargo, la imagen patriarcal. Es un pacto imposible. El individualismo no es un fenómeno al que quepa poner coto a no ser que se sufriera una gravísima recesión, altamente improbable, económica. Mientras las tasas de natalidad sean las que son, el aumento de privacidad es imparable y las tasas de natalidad no crecerán porque la cultura individualista lo impide. <<

[37] Aunque no siempre la confrontación puede evitarse. El film *La guerra de los Rose* es su mostración al límite. <<

[38] Lo que no es muy de preocupar porque no por más meditada una mala solución deja de ser mala y quizá sea cierto que el pensamiento solo ocurre cuando el ser ya ha pasado, que dijo Hegel a propósito de la lechuza de Minerva. <<

[39] Remito para este punto al artículo de Alicia Puleo «Feminismo y política en España», *Leviatán*, núm. 63, primavera 1996. <<

[40] De todos modos algunas situaciones pueden tener rasgos escandalosos y dar razón a la metáfora de la falta de raíces. Si se da el caso, por ejemplo, de que, nombradas mujeres para los primeros niveles de la administración, se pueda constatar que no aparecen, sino en número exiguo, en los segundos, terceros y cuartos niveles. Como esto tampoco es esperable de la tasa de mujeres en el alto funcionariado, está en efecto excesivamente por debajo de la media, cabe suponer que los primeros niveles no tienen personas propias de confianza. Y esto es, sin duda, una gran debilidad en un gobernante. <<

[41] En el capítulo séptimo de este volumen y también lo apunté en *Sexo y Filosofía*, pág. 150 y ss. <<

[42] Posibilidad que apunté en *Sexo y Filosofía* (1991): que un discurso tradicional diferencialista pueda aliarse con una pragmática teoría del poder. <<

[43] Algunas mujeres del Partido Laborista llegaron a comentarme, sarcásticamente, que el problema principal de acceso a los puestos relevantes era hepático: no se las llamaba a los copeteos informales de después de las ocho, sin duda porque sus compañeros de opción no sabían de su disponibilidad de tiempo o quizás se preocupaban por su salud, lo que las dejaba virtualmente fuera de la masa de decisiones y confianzas que en esos lugares informales se generan. Pero, nada tiene de extraño, dado que la razón por la que normalmente no se contrata a una mujer como alto ejecutivo empresarial (y es una razón que se hace explícita sin ambages) es que no puede quizá viajar tanto como un varón, y, de poder hacerlo, no ve bien el empleador cómo podría integrarse en su grupo a la hora de las copas y salidas. <<

[44] Este es un problema menor, puede pensarse, porque del hecho de ser normalmente policéntricas se sigue que el cortocircuito en un lugar desvía inmediatamente hacia otro. Pero no siempre es tan sencillo, quizá porque en su fase inicial el policentrismo que las hace operativas no siempre está consolidado. <<

[45] Este término ha sido puesto en rodaje por las mujeres conocidas por el nombre de «grupo de la librería de Milán», Muraro y Cavarero sobre todo, para significar la relación asimétrica entre dos mujeres por la cual una de ellas transmite a la otra influencia dentro de su esfera. A mí me recuerda bastante más al discipulado que a una relación que sea extrapolable al terreno de lo público o el laboral-empresarial. Aun así, no estaría de más que existiera profusamente allí donde sea de aplicación. <<

[46] La práctica sistemática de la opción «ambos ganan», por supuesto. <<

[47] Este texto fue publicado como artículo en el número seis de la revista *Isegorías*, revista española de filosofía moral y política, dirigida por Javier Muguerza y coordinada desde el Instituto de Filosofía del CSIC, que la edita. Ese número se dedicaba en su integridad a filosofía y teoría feminista. Habla bien del caso el hecho de que sea uno de los agotados. El artículo es la respuesta al capítulo «El genio de las mujeres» del libro *Virtudes Públicas* de mi muy querida Victoria Camps, que ya a su vez lleva varias ediciones. En asuntos como este no nos ponemos de acuerdo, lo que en modo alguno afecta a nuestra amistad, sino que contribuye a ella. El tema me parece relevante, si cabe apelar o no a cierta esencialidad femenina, y el texto se ha hecho difícil de encontrar, por lo que parece adecuado recogerlo en este volumen. <<